كحل الابصار

لاولي البصائر والانظار

للعلامه احمد بن زين العابدين العلوي

في الحكمه

كتاب كحل الابصار لاولى البصائر والابصار القادسي على كتاب الاشارات والتنبيهات والمحاكمات

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا قيوم الوجود ويا فايض الجد والجود ايدنا بنورك
لنخرج من حبس ظلمات ابداننا الى مشاهدة انوارك وخلصنا عن
غسق الطبيعة لنستنهض من مراقد غفلتها جهالاتنا الى معاينة اضوائك
والهمنا رشدك الى مناهج تبيناتك واهدنا الى عيون الحكمة باشاراتك
واشفنا شفاء عاجلا عن سقم الشبهات بسطيع برهانك ونجنا
عن ظلمات ليالي الاوهام والخيالات بنور عرفانك ربنا اطلع علينا
من مطالع انوارك لوامع ننكشف بها بدايع اسرارك يا غاية الغايات
ومنتهى الطلبات يا مسكن الارض ومحرك السموات صل على شمس سماء
الرسالة محمد الذي اشرقت اراضي قلوب الطالبين باشاراته واستنارت
ابصار اولي البصائر بشاراته وخصص اللهم عترته الطاهرة باكمل اشراقك
واوليائك الراشدين الى بابك اتم انوارك اما بعد فان افقر
عباد الله الى ربه الغني احمد بن زين العابدين العلوي عمل على اذهان
ارباب الفطرة العالية وسلوك اسماع اصحاب الحكمة المتعالية الذين
تبحرت بيانهم انهار عيون التبيان وتعطرت بانفاسهم ازهار بستان

الاكوان

الاكوان ان شاقوا الغرفة اشتهى من ان يطير الى مكان طائر وسرادق البصيرة اعجب
من ان يحوم حوله كل سائر فلذا ان من فاز بنور فكرة ملكوتيه وقصام لاهوتيه
ونقاء سره واستقاء سيره اغنى بعض اجله اخوان الصفا واعز فلان
الوفا الاذ اكاسه هاديا الى حقايق الحكمة ودقايق الفطرة الح على سره بعد اخرى
وكرم بعد اولى ان اتصدى لتلخيص ما اتفق مني في صنفوان الشباب من
تعليقاتي على كتاب الاشارات من حل معضلاتها وكشف مشكلاتها
والاشارة الى ما يرد على الناظرين فيها من الاعلام والاجلة الكرام الحكماء
العظام الذين هم اصاحب الحكمة البارقة والقريحة الثاقبة الوقادة
فانجح مسعاه واسعفت مامولة فهذبته من الزوائد واضفت اليه
من الحل والفوايد حماً غفيراً اذا رايت نعيماً وملكاً كبيراً ايماً قد آنست
بعين البصيرة من دوحة الشجر الاخضر الطور نارا انورا واقتبست عن قمة
الشجر الازهر النور قرارا وسرورا اتاكم شهاب قبس لعلكم تصطلون
وذاناً اتاجيكم عن ظلمات اللبس فسوف تستانسون ولعمرك هذا اقتباس
رول معه الالتباس ولشانك هذا قياس لا يقاس بالقياس فصرفت
كنه وبذلت جهدي حتى وصلت غاية جدي واتصلت بها يقصدي
شعر تبصرنا اجي وجهي زمانا ترى اليوم ان في وجهي عيانا وللجاهل
تبصرة للمتبصرين وتذكرة للمتدبرين من اصحاب الاعتبار فسميتها كحل
الابصار بقول الله الليل والنهار ان في ذلك عبرة لاولي الابصار والمرجو
من الناظرين ان ينظروا فيه بعين الاعتبار بعد ان يجانبوا عن سلوك مسلك
الاعتساف فان الحق احق بالاتباع واني كنت اذ حررت هذه الاسرار
عن الاخيار فضلا عن الاشرار العارفين الحق بالرجال وبتقادم الازمنة والاحوال

ثم رايت

معتذرا لهم قائلا معهم ما قاله الحكيم الغزنوي في المثنوي چونکه
اخوان زاد لکینه وراست یوسفم در قعر چاه اولیتر است وایضا انها
لما کانت انوار ملکوتیه نصن بها لکیف سفر علیها خوفا من الانتهار
خیفا علیها من الانتشار فی الانظار الا ان کثرة شفقتی علی الطالبین
لمناهج الیقین بمسالک التوفیق المشارین لرحیق التحقیق من کاس
التصدیق اعلت هذه الاسرار الشریفة الالهیة لیستقی بشروقها
اقالیم العقول الی الوصول الی مغزاها واظهرت هذه الاسرار الالهیة الملکوتیة
وکشفت من استار اسرارها لیهتدی بها من تاه فی غوصار عبارات
اکابر الحکماء الفحول ومعضلاتها فی نیل مبتغاها فان افحمت بها انفس علی
وقد امرت واما بتعریبها بلسان فقدت اسالک اللهم الاهتداء باولیائک التوفیق
لشکر ما اسبغت علی من عطایاک واجعلنی بفضلک ممن لا ینظر الا الیک
ولا یرغب الا فیما لدیک ثم ان ابتداء الشروع فی تصنیفه کان فی منتصف
شهر الله المعظم رمضان المکرم سنة خمس وثلثین بعد الالف من
الهجرة واختتامه فی اوایل سنة وثلثین بعد الالف والحال الافتتاح
والآن ان الانشراح والتوفیق من الله فالی الایضاح الم هذه
اشارات الی اصول تجعل للحکمة الاجمالی ان فی هذه العبارة اشارة
بل دلالة علی ان المنطق لیس من الحکمة شهادة ما وقع منه فی اوایل هذا
الکتاب بقوله انی مهدا لیک فی هذه الاشارات والتنبیهات اصولا
وجملا من الحکمة ان اخذت الفطانة بیدک سهل علیک تعریفها وتفصیلها
ومبتدأ عنه الی علم الطبیعی لانه بعد ما فرغ منه وشرع فی هذا المقام
قال هذه اشارات الی اصول وجمل من الحکمة ومن الظاهر عند ان الحکمة التی

تنبیه علی

من علم المنطق ومنفک

وعدبها فی اول هذا الکتاب باتیانها هی التی اشار الیها هنا سیما انه
قال انی مهدا لیک فی هذه الاشارات ولم یقل انی مهدا لیک هذه
الاشارات والعجب من الشریف المحقق انه حکم بان الظاهر من هذا الکلام
ان المنطق من الحکمة علی ما نص علیه فی حواشیه علی مطالع الانوار حیث
قال کلام الرئیس فی اشاراته مبنی علی هذا القول فالمحقق الرباتی العلامة
الدوانی فی حواشیه القدیمة والجدیدة علیه قد ایده بامثله عدیدة
لا موافق لها معه اصلا ثم قول القائل ان هذا الکتاب فی الفقه فما
یتبادر عنه ان تمامه فیه هذه العبارة ان وجه بناء کلامه علی هذا القول
هو ان قوله انی مهدا لیک فی هذه الاشارات الی اصول وجمل من الحکمة
المتبادر منه عرفا ان المذکور فیه کلیات من الحکمة فانک اذا قلت هذا
الکتاب فی الفقه لم یتبادر منه الا ان جمیع مقاصده مقاصد ذلک
العلم اذ لو کان بعض مقاصده الکلام مثلا لقیل فی المتعارف انه کتاب فی
الکلام والفقه انتهی وقد علمت انه لیس علی سیاق ما قاله الشیخ فی اول هذا
الکتاب کما یظهر بنظر الصواب علی انه قد ظهر بوجه عنها فی غیر موضع من
بحث القیاس من الشفاء الحاکم ان الاصل مقدمة کلیة یصلح ان
لعل المراد بالاصل ههنا هو المقدمة المعلومة المنتجة للشیء بالفرع ما یحصل
منها لا مطلقا ولا اعتبار لوصف الاصالة والفرعیة حتی یرد علیه
ما ذکره الفاضل الشیرازی بقوله اقول الفرع یضایف الاصل ومعلوم
ان اخذ المضایف فی تعریف المضایف غیر جایز لان المتضایفین کانا
معا فی التعقل والمعرف واجزاؤه متقدمة علی المعرف فی التعقل انتهی
وهذا کما تری ثم من الجایز ان یقال ان قوله حتی یخرج الفرع بیان غایة التعریف

لا جزء منه ثم ان فيما وقع عن المحاكم بقوله يصلح اشارة الى ان تسميتها بالاصول
وما يرادفه باعتبار هذه الصلاحية فيكون من الامور التي اعتبرت فيها
الاضافة فلذا قال المحقق الدواني وفي ان هذا القيد مخصص في الواقع
وان القاعدة هي المقدمة الكلية التي يصلح ان تكون كبرى للصغرى السهلة المتصورات
لا المقدمة الكلية مطلقا فان المبادي التي يحتاج في استعلام احوال الجزئيات
منها الى انظار دقيقة زايدة على ما يحتاج اليه في تلك المبادي لا تسمى اصولا
وقواعد بالنسبة اليها فلا يقال كون النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
مثلا قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقايمتين بل الاولى
المقدمة القابلة بان الامور المتساوية اذا زيدت عليها امر واحد فهي مع
الزيادة متساوية اصل بالنسبة الى هذا الحكم مع كونه من بادي القرسه
وذلك لان هذا الحكم يفتقر الى انظار دقيقة والذي يظهر من تتبع موارد
الاستعمال ان القاعدة هي المقدمة الكلية التي تسهل تعرف احوال الجزئيات
منها وح يظهر معنى هذا القيد وفايدته ومن ههنا ظهر بطلان ما ذكره
الفاضل الشيرازي بقوله ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن لان كون
الشيء مقدمة انما يحصل بعد حصول جزء اللحوق والمراد بالصغرى والكبرى ما
يكون جزء الدليل او ما يكون جزء التنبيه ليتناول الاصول والقوانين
المنطقية التي تكون جزئياتها كاصول الهندسية كقولهم كل موضوعين
كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كلية فان جميع جزئيات هذا الاصل
بديهية ولهذا كانت العلوم المنتظمة المتسقة كالهندسة والحساب
التي تكون براهينها واقعة على الحسابات الجزئية البديهية الانتاج لا تحتاج
الى القواعد الكلية المستنبطة هي فيها زايدة احتياج لكن قد تبنى عليها

بهذا الاصل للاصوتية انتهى وهذا كما ترى فبعد ما قررنا من ان المراد من
الاصول والجمل اما ذاعلى ان الايناسب الاشارات الاصول على ما ذكره المحاكم
وبالجملة ان اصول هذين العلمين الطبيعي والالهي ليست من قبيل ما ذكره ذلك
الفاضل كما هو المقرر ولا يلزم كون جميع القواعد المنطقية اصولا على ما
ذكرناه ثم ان المحاكم ذكر بهذه العبارة ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل
والجمل كالفروع فيه مناقشة لتعطيه قال الشريف المحقق لما كان معظم الغرض
من الاصول فروعها ومن الجمل تفاصيلها وكان التفريع محوجا الى نظر زايد
وتجشم كسب جديد بخلاف التفصيل كما نعرفه في اول الكتاب ناسبت الاشارات
الاصول والتنبيهات الجمل انتهى وهذا كما ترى فلذا اورد عليه المحقق الدواني
انه يقتضي كون الاشارات مناسبة للفروع لا للاصول والتنبيهات
للتفاصيل لا للجمل بل يقتضي مناسبة الاولى التفريع لا للفروع انتهى وغرضه
ان ظاهر هذا الكلام يدل على مناسبة الاشارات للفروع والتنبيهات
للجمل وهذا الايراد وارد عليه لان عبارته لا تفي به وههنا لا يرد عليه ما
اورده الفاضل الشيرازي بقوله انه لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود
القايل بان مناسبة الاشارات للاصول والتنبيهات للجمل باعتبار
الغرض المقصود انتهى وهذا كما ترى انه لا ينافي ما اورده ذلك المحقق على
ما قررنا من ان ظاهر عبارته خلافه وقوله ولما كان معظم الغرض من
الاصول الخ لا ينافي ما اقتضاه مجموع كلامه بظاهره لما بيناه انفا مع ان ما ذكره
في بيان مناسبة الاشارات للاصول يقتضي ان يكون ذلك بحسب المجاز
حيث ان الغرض من الاصول الفروع وما اورده عليه المحقق الدواني من
انه يقتضي مناسبة الاشارات حقيقة للفروع لا للاصول بحسب الحقيقة

هذا التعميم الذي ذكره
هذا الفاضل حتى
شمل البديهيات م

فليتدبر فيه ثم ان الشريف المحقق الدوانى بقوله اقول بل الاعلاقة بين الدليل
المذكور وبين السهولة الصلاة فان حمل الكلى على جزئياته قد يكون سهل الحصول
وقد يكون متعسرا وكذا حمل الجزئى على الكلى قد وقد وكذا حمل المساوى على
المساوى على ان الصغرى قد يكون حمل الجزئى على الكلى كقولك بعض الحيوان
انسان وكل انسان ناطق ثم المحقق الشريف بعد ذلك الوجه من الاستدلال
تصدى لوجه اخر بقوله واما لانها حكم على المخصوص والاشتمال والاشياء
متعدده وفيه ايضا تأمل ثم ذكر المحقق الدوانى ان فيه مثل الكلام فى الشق
الاول فان كثيرا ما يكون الحكم الكلى بديهيا والجزئى نظريا على ان المحمول فى
الصغرى والكبرى متغايران فلا يدل كون الحكم فى احديهما على مخصوص
وفى الاخرى متناول للاشياء متعدده على سهولة الاولى بالنسبة الى الاخرى
الا يرى ان المبادى الاول مع عمومها التام بديهية والقضايا المخصوصة
التحكم فيها على جزئياتها نظرية ثم ذكر بقوله الشريف ولعل وصفها بالسهولة
على الاغلب وقد اورد عليه المحقق الدوانى بقوله فيه بحث اما اولا فلان
مقام التعريف يأبى عن ذلك مع عدم القرينة واما ثانيا فلان الاغلبية
ممنوعة واما ثالثا فلانه على تقدير صحته لا مدخل له فى التعريف اذ ليس فى
احترازيه ولا كشف عن ذاتى المعرف بل هو لازم لكل قضية حكم فيها على
مخصوص فتركه اولى لان القاعدة على هذه التوجيهات هى المقدمة الكلية
مطلقا وذكره توهم كونها مقدمة كلية مخصوصة انتهى ثم ذكر بعده
التوجيه له على ما قدمناه انفا فتذكر ثم ان بعض الحكماء اورد عليه
بان قوله حمل الكلى على جزئياته قد يكون سهلا وقد يكون متعسرا مما يشمل
عليه وفيه نظر السيد على ما صرح به فى قوله وكونه مطرد السهولة

بحث والحكم بسلب العلاقة تحكم وان المراد من الموضوع على ما هو المشهور
عند الجمهور الفرد ومن المحمول المفهوم وفى قولك وبعض الحيوان انسان
مفهوم الانسان وهو كلى محمول على بعض الحيوان التى هى الجزئيات لذلك
المفهوم ثم فى كلامه خلط وخبط فان السهولة صفة للصغرى باعتبار
حصولها وقد جعل وصفا للحمل وان فى قوله فان كثيرا ما يكون الحكم
الكلى بديهيا والجزئى نظريا حزازة لان القضية توصف بالكلية والجزئية
نظرا الى الموضوع دون الحكم واما العلاوة فلا علاقة بينها وبين ما
قدمناه ومن ذا الذى ادعى اتحاد المحمول فيهما بل غرض القائل ان معرفة حال
امر مخصوص من جملة ما تناوله الاصل سهل ووجه تأمله منع هذا ثم انه
لو كان المحمول فيهما واحدا لكان الامر بالعكس كما لا يخفى على من له بصيرة
وبصيرة ثم سهولة النسبة التى ابتدعها ومنعها مما لا يلزم القائل التزامها
الى اخر ما ذكره ثم لا يخفى ان يرد على ما ذكره من خدشات ان المراد من الموضوع
فيه ما ذا هو ليس كذلك كما لا يخفى بل القول ان المحكوم عليه بالحقيقة هو
طبيعة الموضوع والفرق بين المحصورة والطبيعية بحسب سراية الحكم
من الطبيعة الى الافراد كلا وبعضا فى الاولى وعدم سرايته اليها فى الثانية
ثم المراد من السهولة سهولة الحكم والحاصل ان التصديق والاذعان
بثبوت المحمول للموضوع سهل وليس هذا الا بالنسبة الى المحكوم عليه بحسب
الحقيقة لا ما يكون بالعرض من الافراد ولا بالنظر الى الاتحاد الذى بين الفرد
وما هو محمول عليه وما ذكره من الخبط والخلط فى كلامه لا يظهر وجهه ولم يظهر
من كلام المحقق الدوانى عدم اتصاف الصغرى بالسهولة والحاصل ان الشريف
المحقق اقام وجها على اتصاف الصغرى بالسهولة بان فيها حمل الكلى على

ما هو جزئي وهو سهل الحصول فيكون الصغرى سهلة الحصول العلامة
الدواني ما مر في هذه المقدمة بانه لا يجري المدعى وانت خبير بان ليس فيه
ما يدل على عدم جعلها صغرى واشال هذا الكلام ليس له كثير وري
ثم انه لا يظهر من كلام المحقق ان اتصاف القضية بالكلية من حيث النظر
الى الحكم دون الموضوع بل اللازم اتصاف الحكم بالكلية كما هو المشهور لدى
الجمهور وكثير منهم صرحوا به واتصافه بالكلية ايضا بسبب الموضوع كاتصاف
القضية بالكلية والجزئية وعلاقة العلاوة مع ما تقدمها ظاهرة لانه
على تقدير اتحاد المحمول يكون لهذا الكلام صورة بوجه ما وليس غرض
المحقق ان احدا يدعي اتحاد المحمول هنا بل غرضه ان هذا الكلام وبيان تالي
القضية بالنسبة الى الاخرى ان كان له وجه صحة في الجملة فيكون في اتحاد
المحمول ومن ههنا يصح وجه علاقة العلاوة الحاكم في ثالث اوجه قال
المحقق الدواني ولنا فيه وجه اخر وهو ان المراد بقوله اعيد ومبتدى
اكرر التماسي انا اوصي مرة بعد اخرى والتمسك في بعد اولا بقول الصاحب
ابتداء اكرر الالتماس منك ان تزوريني وتقرب منه بحسب المعنى قولك
لبيك وسعديك اي انا بعد الباب واستعاد ابعد استعاد فتامل
ووجه وهو انه ربما كان وضع الديباجة بعد تمام التصنيف فيكون هذا
اعادة لما ذكره في اخر الكتاب ثم زاد الفاضل الشيرازي وجها اخر
قال اقول يمكن ان يقال فيه وجه اخر وهو انه ذكر في اول الكتاب ما يدل على
ان تحصيله سهل بالنسبة الى من اخذ الفطانة بيده فيفهم منه انه من لم
ياخذ الفطانة بيده ولكن اهلا لها فينبغي ان يتمسك بها ويحفظ عنه فهم
صرح ثانيا باعلام سر افكان اعادة انتهى فان غياث الحكما اشار اليه حيث

آخره

ذكر

ذكر انه يمكن توجيه الاعادة بوجهين اخرين احدهما ان يكون اشارة الى
ما وقع منه في صدر الكتاب حيث قال ان اخذت الفطانة بيدك
سهل عليك تفريعها وتفصيلها انتهى فكيف يصح لذلك الفاضل ان ينسبه
الى نفسه بقوله اقول مع ان غياث الحكما اشار اليه ولا يخفى على اولي النهى
ان ما هو اقرب في توجيه الاعادة من هذا التوجيه وتلك التوجيهات
هو ان يقال ان الشيخ قال في اخر منطق هذا الكتاب وهو متصل بهذا
الفن الطبيعيات حيث قال هنالك ومن التفت الى المعنى وتخيل ما يخيله
اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معانيها لا الفاظها وراعاها بتوابعها ولم يخل
فيما تكرر في المقدمتين او تكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل
القياس وعلم اصناف القضايا التي عددناها فرض ذلك على نفسه
عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا وبراجعا فضلا فهو اهل
لان يجعل الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق واسئل الله التوفيق والعصمة
انتهى وهو يدل على ان مثل هذا الشخص لا يليق بالحكمة وليس لها اهلا ولا
بد ان يحسن فيه انه بعد ما وصل الى هذا المقام قال وانا اعيد واعيد ومبتدى
فتدبر والحاصل ان الحكمة سداها ولحمتها نقض اطلاق الحق ورفض
اقليم الطبيعة والاستضاءة باضواء عالم القدس بالامر منها
للتبعيض لا للتفضيل ضرورة انه لا يجتمع مع اللام وضع افضل التفضيل
لا اخلاق من اخلاق ضرورة ان الحكمة خروج النفس الى الكمال
الممكن في العلم بتصورها للموجودات كما هي وتصديقها القضايا كذلك
واما في العمل فبان يكون حصل عنده الخلق الذي يسمى العدالة وربما قيل
الحكمة استكمال النفس الناطقة من جهة الاحاطة بالمعقولات النظرية

صح عليه

والعمليه وان لم يحصل لطلوكما قاله الشيخ في البرهان واذا عرفت هذا فلهم
سر وصيه بما اوصى به على ما اشار اليها الشارح المحقق حيث قال اذ لهم
تعارض العقلي في ماخذها اي الماخذ ما يوخذ منه الشيء والمراد منه ههنا
المقدمات التي تبتني عليها مسائل هذين العلمين اي ماخذ هذين العلمين
من المبادي والمقدمات وهذا هو الظاهر لفظا ومعنى او ماخذ الوهم
والعقل على ما قيل وان كان بعيدا ولكن على ان يكون ماخذ الاول
هو المعاني الجزئية وماخذ الثاني هو المعقولات الصرفة وان كان المدرك
فيهما هو العقل واما الماخذ البعيد في الكل فهو المحسوس ويؤيده ما قاله
المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين ان احوال الموجودات هي القريبة الى
المحسوس الذي يوخذ منه جميع المفهومات وبها قوام المقصود وبالجملة
انه ما دام في دار غربته يكون مشوبا بالقوى الوهمانية ولا يمكن له تصور
ما يناسب جوهر ذاته من المعقولات الصرفة المعتبرة في الحكمة اصلا فربما
فلذا قال القدماء من الحكماء تارة ان من اراد الحكمة فليستحدث لنفسه
فطرة اخرى واخرى ان من الجهل له سلكه خلع البدن لا يبلغ من الحكمة
ومن هنا لك قال الشارح المحقق كانت مسائلهما مما يدرك الا بالتجافي
واشار الى ان المعتبرة الحكمة استكمال العلم والعمل على ما في البرهان بقوله
تجرد العقل وتميزه للذهن اشارة الى الاول وانقطاع عن الشواغل
الحسية الى الاخر ومن هنا ذكر الشارح فلا بد من تجرد العقل وفسر المحقق
الدواني بقوله اي عن الشواغل الجسمانية ثم قال وقد جعل العقل مفعولا
للتجرد والذهن فاعلا للتميز وفي الخفي والاول دعاية المناسبة وحمل التجرد
على تجرد العقل الكليات عن الاشخاص المدركة بالحواس ولا يبعد في جميع

العلوم

العلوم لكن يحتاج ههنا الى مزيد تجرد عن متعلقات الاحساس انتهى
ولا يخفى ان صريح ما نقلنا عن الشيخ في البرهان يدل على ما قاله المحاكم وكما
عليه اولى مما حمل عليه المحشي كما لا يخفى وان المحقق الدواني ذكر في وجه
اولوية ما قاله المحاكم بهذه العبارة اقول اراد المناسبة بين الفقرتين
الاولين كما انها مرعية بين الاخريين فان النظر والفكر مفعولان
وايضا الانقطاع عن الشواغل الحسية والانفصال عن الموانع
وهو بعينه تجرد العقل فالحمل على ما ذكره المحشي اولى فليتدبر
الشارح والغط ضرب من البسط الخ وقد يقال الجمع من الناس ايضا
كما يرشد اليه تفسير الناس لفظ الاوسط الشارح فان المطلوب
تحقق حقيقتها في الاساس يقال تحقق الامر اي عرفت حقيقته ويحصل
الامر صدق ومن الافاضل من قال انه ليس كما ينبغي بل الجيد ان يقال اصيرورة
الشيء ذات حقيقته بمعنى ان حقيقته مركبة من الهيولى والصورة او
غيرهما ومنهم من حمل على ان المقصود منه تحصيل الجوهر لا غير قال المحقق
الدواني بعد نقل ما في الاساس بهذه العبارة اقول على هذا يكون قول
الشارح وبيان ذلك بمعنى بيان حقيقته لا بيان التحقق وان حمل
التحقق على التحصيل يكون ذلك اشارة الى التحقق قال ولا يخفى ان المعنى
الثاني اقرب الى المعنى الحقيقي واولى بان يحمل عليه اللفظ لان التحقق بمعنى
الاول لا يرتبط بقوله من المادة والصورة الا بتقدير مثل التركب والتحصل
وقد استعمل الشيخ التجوهر بهذا المعنى في مواضع من كلامه مثل قوله في الروح
انه يتجوهر من لطايف الاخلاط وان الاعضاء انما تجوهر من الاخلاط
فالمراد بقوله في تجوهر الاجسام في بيان تحصل من اجزاء الهيولى والصورة

وتوجيه ان تجويز الشيخ عبر عن ذلك بتحقيق نحو وجود الجنس انتهى فلا يخفى على
الناظر في خلق الشفاء ان التجوهر لغة العرب شاذ دل على حدوث الجوهر
لما يقال عليه مما سلف وكذا لا يمتنع ان يكون في بعض اللغات كما ان لا يضايق في ذلك
بل يقتصر دلالتها على ما لا يشير الى الحدوث حتى يكون معنى نظير تجوهر فيه ان
الجوهر يقول على زيد فيما سلف لا على ان حدوث الجوهر موجود لزيد فيما سلف
من غير التفات الى الحمل على النسبة والحمل ان المصدر كالتجوهر مثلا اذا
كان مشتقا من الاسم فهو يدل على ان معنى ذلك الاسم حاصل للموضوع وهو
اعم من ان يكون حاصلا له بعد ما لم يكن او لا قال الشيخ فبذكر المصدر
اذا كان مشتقا يدل على النسبة المذكورة كالتجوهر والتحريك كلاما بمعنى الفعل
واسم المصدر يفارق الاسم المطلق بما يتضمنه من الدلالة على موضوع منه
او فيه معنى من المعاني فيدل على ذلك المعنى نفسه وعلى نسبة ما اشتق
وهذا كما ترى يدل على ان معنى المصدر يتضمن نسبة ما يشتق هو منه من
الاسم نظرا الى الموضوع بانه فيه او منه واما كونه فيه او منه بعد ما لم يكن
فلا يفهم منه فعلى هذا قولهم تجوهر فلان اي صار جوهرا من الجواهر ليس معناه
ان الجوهر حاصل بعد ما لم يكن بل معناه انه يحقق له اعم من ان يكون بعد
ما لم يكن او لا ومن هنا يجوز ان يكون مراد الشيخ بقوله تجوهر الاجسام
الشق الاول مما ذكره الشارح المحقق قوله لانها ليست مما لا يكون جوهرا
فيصير جواهر قلنا ان تلك العبارة لو دلت على حدوث الجوهر لما صدرنا
لكن لكان فاسدا وليس كذلك كما علمت بل ان شاء هذه العبارات مما
يقع عن اليونانيين فلا يلزم ان يدل على ذلك الحدوث ونظير هذا السماء
كان وسيكون واشباهها في المجردات المنزهة وذلك نظر ربما عن الزمان

انه يجوز اعتبار الشق الاول الذي ذكره الشارح المحقق ان يقال ان تجوهر يفيد ان الجوهر حدوث الجوهرية له بعد ما لم يكن وصف بجوهر الاجسام صيرورتها وكيفية جواهر مؤلفة من الهيولى والصورة وعند بعض هذا في العبارة لا يستلزم خلافا وانها بعد تجردها من حدوثها بعد ما لم يكن وراء حيث يفارق الجوهر ان صح

والكان

فلا نسلم انها بصيرورة جواهر باعتبار انها لان قال الامور بصيرورة وجودها في الخارج
بل الموجود فيه مثال له ومن البين انها ليست تلك الصور فلا يكون الشيء
الواحد شاغلا ذلك والكلام فيه ثم ان الفاضل الشيرازي قال بعد ما نقلنا
عنه فان قيل المراد من الشيء في قوله صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن جوهرا
اذ الكلام فيه ويشعر بما ذكره المحقق الشريف حيث قال الامتناع خلو الجسم
عن الجوهرية هنا وعينا سواء كان الجوهر جنسا لها او لا ما لهيته قلت
الكلام بعد محل نظر كما صرح به الشارح في تجريد ان الجوهر من قول المعقولات
فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا انتهى وهذا ايضا كما ترى مخالف لكلام الشارح
وهو قال بكون الجوهر جنسا لها واركان كلام الشارح المحقق في الجواب
على نفي نسبته وايضا يحتمل ان يقال ان الجوهر يتحد مع الجواهر في الماهية
ويكون عقد الحمل خارجيا حيث ان موضوعها في الاعيان بحيث صح
انتزاع المحمول عنه كانتزاع الوجود عن الذات وبالجملة ان المعتبر في قوام
المعقولات ان لا يكون ذاتيه الشيء من افرادها الحقيقية ولا يكون بعد
موجودا في الخارج كالشيء والموجود ثم على هذا التقدير يستحيل ان
الشيء جوهرا في الاعيان بعد ما لم يكن جوهرا فيه وان صح ان لا يكون جوهرا
بحسب مرتبة ذاته ويضعف لجواز هو الكلام في الخارج كما يفهم من كلام
هذا القائل حيث قال فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا ولا قيد العين بكا
قطعا فتدبر فيه هذا ثم لا يخفى ان الشريف المحقق ذكر فما شيء على ما قاله
الفاضل من ان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن مخالف لهذه العبارة ثم
بعضهم ان ذلك ليس مخالفا لان الحقيقة هي الماهية الموجودة من قبل وجودها
لا تكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشبه عليه ان الحقيقة الواحدة في

تفسير الجوهر المعدوم ممنوع كتا ول الجوهر له وهل كلام القائل الا فيه
كيف والمعدوم المطلق لا ذات له والمراد بالجوهر هنا هو ما يقال في
تفسير الفصل انه كل مقول في جواب اي شيء هو في جوهره اي في ذاته وكما
اراد ان الحقيقة هنا ما ول المعدوم الخارجي ما ول الجوهر له ومقصود
المعترض ان الحقيقة هي الماهية الموجودة مطلقا فلا يرد ما اورده عليه
انتهى فان الفاضل الشيرازي ذكر مثله ان الوجود المعتبر في مفهوم الحقيقة
هو الوجود الخارجي لا المطلق انتهى وهذا كما ترى لا يصح هذا
من قبل المحقق الشريف كيف وقد صرح بان الحقيقة في الجوهر مثل المدر
وغاية توجيه كلام الشريف ما وجه العلامة بقوله وكان يريد
ذكره ما ذكره واما ما ذكره هذا الفاضل الشيرازي في توجيه كلام المحقق
الشريف فهو غير مجد افيد هذه العبارة قال شركا السالف ضعيف
قدره النمط الاول في جوهر الاجسام والشارحون نكابوا المتسرون كلامه
لم يسلكوا لسبيل مغزاه ولم يحوموا حوم مرامه فاذن من المعترض على
كشف الغطاء وايضاح السبيل ما قول الذي في كتاب المدظوفي كتاب
فاطبعوه ليس من منطق الشفاء وفي غير موضع واحد من سائر كتبه
فما وضح الفرق بين الجوهر والجوهر ليتضح التذاذ المتالهين الى
افلاطن الالهي ورهطه من الرواقيين والاشراقيين لاثبات التشكيك
بالاولية والاشدية في جوهرات الماهيات وفي كتاب التعديات
قد لخصنا القول فيه واوفيناه حقه وتفصيل المقال على مذهب الاهل
ان الجوهرية اطلاقات الصناعة تقال على نفس ذات الشيء وتخ حقيقته
على مقول الماهيات المنوعية القائمة بانفسها والجوهر صفة مفهومية

الصيرورة المعتبر في حمل الصيغ والمصادر المستعملة في هذا الباب والصيرورة
والتصيير على ضربين بسيط ومؤلف فالبسيط صيرورة الشيء وتصييره في نفسه
والمؤلف صيرورة الشيء شيئا وتصييره إياه ويستدعي لا محالة صانعا ومصيرا
إليه ولا يكون شيء منهما بنفسه اثر الجاعل إلا التأثير عن الهوية إلا إياه
واثر الجاعل إفادة الهوية التركيبية بخلاف الأول إذ لا يستدعي إلا نفس
الصانع المجعول والتأثير فيه جعل نفسه واثر الجاعل المترتب على نفس
ذاته فإذن التجوهر المأخوذ من الجوهر بمعنى ذات الشيء وحقيقته على
الضرب البسيط هو صيرورة نفس ذاته ويقوم قوام حقيقته وذلك
بكون صدوريا بحسب الصدور عن الجاعل وذاتيا بحسب الانتساب
من أجزاء الماهية فالتجوهر الصدوري للشيء هو إفاضة البسيطة الحقيقية أعني
مرتبة تقرر ذاته وفعليته المستندة إلى الجاعل نفس الذات وهي المتبعة
لماهية البسيطة المشهورية وهما أمران باطلان في الحقيقي هل الشيء والتجوهري
هل الشيء موجود على الإطلاق ومستقر بإنيات وستوضح تحقيقها
برهان الشفاء وبعض مباحثات الأفق المبين والتجوهر الثاني له ثانية
الحقيقية فأما على الضرب المؤلف فمعناه صيرورة المفهوم حقيقة على
شاكلة مطلب ما المركب وسنته عقود الماهيات المركبة ويلحق اعتبار
في الشيء بحسب رتبة الماهية الشارحة للاسم والماهية الحقيقية على
أن يكون الصانع الماهية الشارحة والمصير إليه الماهية الحقيقية لما
قد أقر في مقر أن مطلب ما الشارحة التي تشرح الاسم وبيان الذاتيات
بحسب الوضع والتقدير نقل بعينه مطلب ما الحقيقية أولا
وجوابا بحسب نفس الأمر من بعد تحقق هلية البسيطة وأما الجوهري

فأما

فأما مفهوم كون الشيء جوهرا وهو باطل في نفس الجاري على إثبات كونه
جوهرا وليس ذلك الأمر من جزئيات الماهيات المركبة سواء عليه أكان مأخوذا
من الجوهر بمعنى نفس الذات وقوام الحقيقة أم بمعنى المقول وهي الماهية التي
التي جنسها بحسب نفسها أن تكون في الأعيان لا في موضوع وإذا أدرت
ما تلي عليك أن الشيخ عنى بجوهر الأجسام وهذا المقام بجوهرها
التالي بحسب الائتلاف من أجزاء الذات ومقومات الحقيقة وعنى بالأجسام
أنواع الأجسام لا نوعها فقط بما أول إثبات الصورة المنوعة الجوهرية
المعبر عنها بالصورة الطبيعية وهي من مقومات الجسم المتنوع دون الجسم
المطلق فليعرف الخاكر ولا أهل أنه مجاز لا قبل عليه أقول فيه نظر لأن
إثبات جوهرية الجسم وإن لم يكن صحيحا أن يحصل مطلبا في هذا النمط لكن لم لا
يجوز أن يكون المراد بقوله في تجوهر الأجسام إثبات كونها من أي قسم من
أقسام الجوهر هل هو مركب من الهيولى والصورة أم من الأجزاء التي لا تجزى
ولا شك أن هذا النمط يصح أن يقال بهذا والتجوهر يصح أن يستعمل في هذا
المعنى مجازا إذ لا هجر في المجاز أنه هو وهذا كما ترى ضرورة أن أقسام الجوهر
العقلي النفس والهيولى والصورة والجسم وإما أن كون الجسم مركبا من
الهيولى والصورة أو من أجزاء لا تجزى فلا يصح أن يكون من أقسام الجوهر على
ما لا يخفى ثم قال في توجيه كلام الإمام أن الجوهر عبارة عن تحقق الجوهرية فلو
حمل الجوهر على المعنى الأول فإما أن يراد أن هذا النمط في تحقق جوهرية
الجسم أو في تحقق جوهرية بعد ما لم يكن وظاهر أنه لا يجوز أن يكون المراد
هو الأول لأن الجوهرية جزء مفهوم الموضوع وجزء مفهوم الموضوع لا يجوز
أن يثبت في العلم الذي ذلك الموضوع موضوعه لأن جزء مفهوم الموضوع

مسلم الثبوت في ذلك العلم ولا يجوز ان يكون هو الثاني لان الاجسام ليس
مما لا يكون جواهر فمن جواهر بعد ما لم يكن واما اذا حمل على المعنى الثاني فيجوز
ان يراد ان هذا النظر في تحقق حقيقة الجسم بعد ما لم يكن فعلى هذا المعنى المقصود
من الجوهر هو معناه الحقيقي المجازي فلا يرد على كلامه شيء من الايرادين فتدبر
انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان الامام قال في شرحه بعد ما ذكر ان الجوهر
عبارة عن صيرورة الشيء جوهرا بهذه العبارة وليس المراد من الجوهر صيرورة
الشيء جوهرا بالمعنى الاول اي الموجود كما في موضوع لانه بالمعنى الاول اما ان
يكون جنسا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء او لانه ماهية على الخلاف
وعلى التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهر لا في الذهن ولا في الخارج
وصيرورة الشيء شيئا اخر عبارة عن اتصافه بذلك بعد ان لم يكن موصوفا
به انتهى ومن الظاهر انه صريح في ان ليس المراد منه ما اختاره ذلك الفاضل
في الشق الاول واما ثانيا فلانه كما لم يكن ان يكون المراد بتحقق جوهر الجسم بان
الجوهر جزء مفهوم الموضوع كذلك لم يكن ان يكون المراد بتحقق حقيقة الجسم
لان حقيقته موضوع العلم لا يجوز ان تثبت في العلم الذي في ذلك الموضوع
موضوعه وذلك لان موضوع كل علم مسلم الثبوت فيه كما هو الجزء
واما بحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى كما صرح به الشيخ في الهيات
الشفاء ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون الموجود كما في موضوع حصة الجوهر
كما يفهم من كلام الشيخ في هذا الكتاب حيث قال معقول المسمى بالجسم
الجوهر الذي هو جنسه او لعنى في ذاته التي ذو الهيئة المقدرة الذي ليس
موضوع لجسم او نفس والدليل على انه اذا لم يعن الجوهر هذا لم يكن جنسا له
هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود ليس معنى جنسيا ثم قال فالموجود لا

في موضوع انما المعنى الاتي فيه الذي يجوز ان يكون لذات ما هو الموجود
وبعده شيء يحلو مضافا خارج عن الهوية الى يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ
على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق انتهى
ابتداء تعليمه يعني ان ابتداء بحث الزمان والمكان وغيرهما من مبادي
الطبيعيات فانتقل الى الطبيعيات ومن الجائز ان يكون اشارة الى كتاب
الموسوم بالتعليم الاول ولما كان العلم الطبيعي على اقسام عديدة نبه على
الشيخ بقوله بالطبيعيات وهي ثمانية الاول في الامور العامة للجسم كالمادة
والصورة والسكون والحركة والزمان وما يضاهيها والثاني في الاركان
من الافلاك والعناصر والثالث في الكون والفساد والاستحالة والرابع في
الاثار العلوية والخامس في المعدنيات والسادس في النباتات والسابع
في الحيوانات والثامن في النفوس وجه الحصر ان النظر في موضوع هذه
الصناعة من حيث يتغير اما ان يكون نظره من هذه الجهة مطلقا
هو السماع الطبيعي اي اول ما يسمع في الطبيعي ومصون به مبادئه او من جهة
خصوصية بانه بسيط اما مطلقا وهو المسمى بسمع الكيان اي السماء او
او من جهة ما يعرض له من الاستحالة وهو الكون والفساد او بانه مركب اما
بلا مزاج تام وهو الاثار العلوية او مع مزاج تام لا تلزمه نفس وهو المعادن
والاحجار او تلزمه بلا ادراك وهو النبات او معه بلا ادراك المعقولات
وهو الجزء المسمى بالحيوان او معه وهو كتاب النفس فان قلت ان موضوع العلم
الطبيعي لو كان هو الجسم الطبيعي من حيث انه مستعد للحركة والسكون
وان العوارض الذاتية ما يعرض الشيء لامر اخص فيلزم ان لا يكون اكثر مباحث
الفلكيات من الطبيعيات مثل ان الفلك لا يخرق ولا يلتئم ولا يتبدل

انتهى وما ذكر من قوله قد علمت المطلق
نقول قد علمت ما نقلناه عنه ثم لا يخفى
انه يرد على الامام انه لم يعتبر الجوهر
صيرورة الشيء جوهرا بعد ان لم يكن
كما علمت فهو غيرة ما نقلناه من منطق
الشفاء وهو واعرفه وليت شعري
من اين اخذ صدره

ولا يكون ولا ينسد الى غير ذلك الكلام عروض هذه الاحوال للجسم بسبب
اخص فقد ثبت الامر على ان موضوعه ليس مطلق الجسم الكلي لا بحسب ان يبحث
فيه بما يعرض له لذاته بل موضوعه الاجسام لا مطلقا بل من حيث طبايعها
فقط فالاحوال المبحوث عنها بحسب ان تعرض للجسم من حيث طبيعته و
صورته النوعية لا لاتمام جنس اخر كان لا تدخل الطب فيه فهذا
الخلل الاشكال اقلت اما اولا فلان المراد من حيث استعداد الحركة والسكون
جنسية التغير والخروج من القوة الى الفعل فان مسائل كل علم اقتضايا محمولاتها
عوارض ذاتية لما له من الموضوع او لنوع من انواعه او عوارضه واما ثانيا
فلان الاجسام لو كانت موضوعات لهذا العلم كما حسبه لزم ان تكون
بينها جهة وحدة ومناسبة ولا يخفى ان ذلك من ان تكون مطلق الطبيعة
او غيرها على التقديرين يتوجه اليه الايراد بعينه لانه لم يعرض عدم قبول
الكون والفساد واثباتها للاجرام الفلكية من جهة اشتمالها على الطبيعة
بما هو طبيعة والا لعرضت سائر الاجسام الطبيعية مع ان كون
عروضها لها بالماس خصوصية صورها الفلكية واما ثالثا فلانه
لو اعتبرت جنسية اخرى ككونها مستعدة للحركة والسكون او مشتملة
على الهيولى لم يلزم ان يدخل في الطب من حيث ان موضوعه بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض فاذا تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان
هذه المباحث لما كانت اقدم بالقياس الينا قال الشارح المحقق الطبيعيات
التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا واشار الى دفع ما يتوهم من الدور
من تقدم الفلسفيات عليها ايضا بان هذا بحسب الواقع ولعل هذا الخط
من التوجيه ناظر الى ما وقع من الشارح الثاني في دفع ما يرد الى من المنافاة

بين ما قال افلاطون وارسطاطاليس بقوله ان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس
غير التي منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون
بخلاف بين رايهما في هذا الباب الذي صدعهم الى هذا الحكم وهذا الظن
هو ما وجدوا من ان قاويل افلاطون كثير من كتبه طيا وترك لاله على ان
افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة
من الحس والوجود الكيفي ثم رصدوا كثيرا من اقاويل ارسطو في كتابه
المقولات وكتابه في القياسات صح بان اول الجواهر بالتفضيل والتقدم
الجواهر التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرنا من التفاوت
والتباين لم يشكوا في ان بين الاصنافين خلافا والامر ليس كذلك لان مذهب
الحكماء والفلاسفة ان يعرفوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات
المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك
الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى غير ما تكلموا
به اولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ثم قال الحكيم ارسطو حيث جعل
اول الجواهر بالتقدم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك في صناعة
المنطق وصناعته انما كان حيث يراعي احوال الموجودات القريبة الى الحس
الذي منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام المتصور واما الحكيم افلاطون
من حيث جعل اول الجواهر بالتقدم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك
كذلك فيما بعد الطبيعة وفي الالهية حيث كان يراعي الموجودات
البسيطة الباقية التي لا تستحيل لا تتغير فقد ظهر من تضاعيف الكلام
بيان دفاع الدور بين تقدم كل منهما على الاخر بكون احدهما اقرب الى الحس
واقدم نظرا اليه على الاخر واما الاخر فواقدم عليه بوجوه الفضل والعلية

والطبع ايضا بحسب الواقع وان وجد هذا الاخير في الاول بالقياس
الينا ومن ههنا ظهر حال ما قال بعض الناظرين في هذا الكتاب من
ان المقدم بالذات اما ان يكون بالعلية فاما ان يكون بالطبع فالكون
متقدم على الثانية بالاعتبار الثاني والثانية على الاول بالاعتبار
الاول المحاكم ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا
بد من تحقق مهية المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها
قال الفاضل الشيرازي اقول لا يجب على المعلم بيان كنه حقيقة الموضوع
بل الواجب تصور الموضوع برسمه يصح معه اثبات المحمولات له فصاحب
الطبيعي اذا عرف الجسم بانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة كما هو المشهور
فهذا القدر يكفيه ولا حاجة له في جعل الجسم موضوعا لهذا العلم الى
بيان تركبه من الهيولى والصورة فالقول بان موضوع الطبيعي لما كان
هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقق مهيته المؤلفة ممنوع والسند ظاهر
لو كان جعل الجسم موضوعا للطبيعي مقتضيا لبيان حقيقته وتركبه
من الهيولى والصورة ويتوقف عليه لما صح ان كون بعض مسائل الطبيعي
مما يتوقف عليه بيان حقيقة الجسم اذ على هذا يجب ان يكون الجسم
واجزاؤه متحققة الثبوت حتى يصلح البحث عن احواله كما ستعرف فلو
كان بعض الاحوال مما يتوقف عليه اثبات الاجزاء لزم توقف الشيء على
ما يتوقف عليه ولا يمكن ان يبحث الجزء يتوقف عليه مباحث المادة
والصورة وهو من الطبيعي اتفاقا انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان المحاكم
اراد ان قاعدة التعليم بعض ذلك بحيث لا يبقى للمعلم بحسبه خفاء
ويليق بالقاعدة التعليمية وما وقع عن المحاكم تشعر بذلك وقوله ولو

كان ذاته فلنا يندفع بادنى تامل لان دفعه لزوم الدور من وجهين المحاكم
مراده بذلك ليس ان موضوع الجسم من حيث تحرك وسكن بالفعل لا
ذكر الفاضل الشيرازي عن ان يقال المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع
هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا لمثبت للموضوع هو مطلق
الحركة بخصوصية السكون فلا يلزم كون العرض ذاتيا للموضوع على تقدير
كون القيد داخلا ولا يكون الحمل غير مفيد انتهى وهذا كما ترى لان مراده قوله
ما وقع عن القوم مع ان ظاهر كلامهم ان القيد والجزء هو الحركة والسكون
اي كل واحد منهما لا القدر المشترك كما تشعر به لفظ الواو وقال الشيخ في اول
الهيات الشفاء ان الطبيعية موضوعها الاجسام من حيث هي متحركة وساكنة
وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وفي فصل الخزانة
العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولكن من حيث هو موجود لا من
حيث هو مؤلف من مبدئيه اعني الهيولى والصورة ولكن من حيث هو
موضوع للحركة والسكون انتهى وهو شعر بما ذكرنا مع دلالته على توجيه المحاكم تصدى لدم
بوجه آخر ان نظير ما ذكرنا من امر الحركة والسكون الصحة والمرض لو كانا مقيدين
لموضوع الطب وذلك على ما قال المحقق الدواني فيما وقع عن الشارح بقوله
والا لكن بحث الصحة لا بهذه العبارة لان الصحة والمرض المنسوبين الى الجسم من
حيثية الصحة والمرض ليسا عارضا لا يكونان من الاعراض الاعراض
الذاتية ولئن سلم كونهما من الاعراض بناء على خروج القيد فليستا من الاعراض
المطلوبة اثباتها لان حملهما على المقيد بهما بديهي الفهم بمنزلة قولك
البدن الصحيح صحيح المحاكم فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة
والسكون لو كان جزءا من الموضوع لوجب ان يكون منظورا اليه كل

حتى كون بمعنى قولنا ان الجسم كذا هو ان الجسم المستعد للحركة والسكون
هو كذا او الحكم بان كون استعداد الحركة والسكون مفهوما ولحوظا
في كل جسم مسئلة ولا شك انه ليس كذلك وان كانت تلك الجسمية لازمة للماهية اذ
لا يجب لاحظة لوازم الشيء عند ثبوت الاحوال الاتي وهذا كما ترى انه لا يلزم
من كون الشيء جزء المفهوم الموضوع وحقيقته ان كون مطوكا ومتحوطا
في كل مسئلة حتى يقال ان هذا ليس بواقع كما ان الهيولى والصورة جزآن للجسم
الجسم مع انهما غير منظورين في كل مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وبالجملة
ان جزئية شيء لشيء لا يستلزم كونه مدركا بادراكه نعم يكفي في ذلك ملاحظة وجه
ما بالاحظة الشارح بالفلسفيات اختار الجمع المحلى باللام اشارة
الى كثرة اقسامها منها ما هو مرئي عن المادة وملابساتها اصلا ومنها ما يحتاج
المادة ولكن في الطلب السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له
كطبيعة الصورة المطلقة نظرا الى المادة وبعضها قد توجد في المادة و
قد توجد لا في المادة مثل العلية والوحدة فكون الشيء علة بالشركة هو
هو ان لا يكون مفتقرا في التحقق الى وجود المادة وتشترك هذه الجملة ايضا
في انها غير زائدة الوجود او غير مستفاد الوجود من المادة وبعضها امور
مادية كالحركة والسكون لكن ليس الخوض عنه في هذا العلم حالها في المادة
بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخر اشتركت في ان
نحو البحث عنها هو من حيث غير قائم الوجود بالمادة كما ان العلوم الرياضية
كانت قد توضع لما هو متحدد بالمادة لكن نحو البحث والنظر عنه كان من
جهة بمعنى غير متحدد بالمادة فكان علق ملحق عن المادة لا يخرجه
عن ان يكون البحث عنه رياضيا كذلك الحال هنا حتى ان البحث عن الحركة

باعتبار

باعتبار نحو وجودها كذلك فانه يتقدم عليها باعتبار كونها بحوثا عنها
في الطبيعيات ضرورة تقدم مطالب الهليات البسيطة التي هي مسائل
الهليات على مطالب الهليات المركبة لان ما لم يثبت وجوده الشيء في نفسه
لا يمكن اثباته لغيره فقولنا المركب موجود متقدم بالطبع على ان الفلك متحرك
وهكذا ومن هذا التفصيل ظهر وجه تقدم الفلسفيات على الطبيعيات
الحاكم ومن جهة وقوعها في التغيير زيادة في المبادي الى قوله بل عدم
شيء ما من شأنه ذلك الشيء وتفصيله مذكور في الفن الاول من طبيعيات
الشفاء اعني قوله لا يخفى انه جدير بالنقل ما ذكره الشيخ هناك ليظهر لك
ما اورده صاحب الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال الشيخ في ذلك
الفن الجسم الهباء واما الجسم من حيث هو متغير او مستكمل او حادث
كان فان له وراء مبدئه وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه
حادثا وكائنا غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا هو
كان بصفة حاصلة فبطلت وحدثت له صفة اخرى فيكون هناك شيئان
هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت فبين انه لا بد من حيث هو متغير
من ان يكون له امر قابل المتغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة له وعدم
لها كان مع تلك الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود او ابيض والبياض
والسواد وقد كان السواد معدوما وكان البياض موجودا والمفهوم
من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر ليكن بغير خير وال شيء عنه مثل
الناكس يتحرك ومثل اللوح يكتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون له ذات
وجدت ناقصة ثم كملت وامر حصل فيه وعدم نقصه فان العدم شرط
في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لولا كون هناك عدم لاستحال ان يكون

مستكملا او متغيرا لكان كون الكمال والصورة حاصلة لهذا ايضا فاذن
المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او
مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل لغير واستكمال
رفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير ومستكمل
ورفع المتغير والمستكمل يوجب رفع العدم والعدم من هذا الوجه اقدم
انتهى كلامه ما حاصله ان العدم من اسباب الكائنات الحادثة حيث
ان كل ما كان بعد ما لم يكن فلا بد له من مخرج يوجد فيه او عنه او منه
لا يقال الكائنات الطبيعية شاهدة بخلافه اذ لا بد فيها من عدم تقدمها
لان ما لم يتقدمه عدم يتوقف كون الشيء متغيرا اليه وكالعنه وكالمنه
من صورة حصلت المادة في الحال والا فالمادة كما كانت وكالكون فاذن في
المقارنة الطبيعيات الكائنة ثلث صورة ومادة وعدم وكون العدم سببا
لا تنافي بينه وبين الكائن من حيث هو كائن وله عن الكائن بمعنى ان رفع العدم
رفع الكائن من حيث هو كائن له عن الكائن بمعنى فاذا تقرر هذا فنقول الذي اورده الامام
في ذلك الكتاب ضوابط تشبه من الثبات وذلك حيث قال لا يخلو اما ان يكون العدم
وفيه مباحث الاول ان المحتاج الى العدم السابق هل هو كونه هو وجود الفعل او
هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم السابق هو وجود الفعل لان الفعل
لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن لوجود
الوجود ومحال ان يكون المفتقر الى تاثير الفاعل لان تاثير الفاعل يجب ان يكون سابقا
للاثر ووجود الاثر سابق عليه والسابق لا يجب ان يكون مقارنا بل يجب ان يكون سابقا
والمتاخر لا يكون شرطا فاذن لا الفعل في كونه حاصلا موجودا ولا الفاعل
في كونه موثرا مفتقر الى العدم السابق تم كلامه وانما قلنا

انه مردود حيث فيه اما اولا فلانه لا يلزم من كون وجوده او تاثير
الفاعل متوقفا عليه كونه مقارنا معه ليلزم ذلك واما
ثانيا فلانه يفتقر اليه الكائن بما هو كائن متغير لا بما هو موجود
ومن الظاهر انه لا يلزم من مقارنة العدم للمتغير بما هو متغير ان
يقارن الوجود بما هو وجود ولا يلزم من مقارنته للاول اقتضاء
للثاني بل المعتبر في الاول حقيقة كونه بعد لا كونه فلو لم يكن العدم
لم يكن الكائن المتغير بما هو كائن متغير ومن ههنا انه فلا يلزم ان يكون
العدم مدخل في الوجود فليتدبر قوله على مسائل اخرى طبيعية كنفي
الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد وذلك لان امتناع انفكاك
الصورة من الهيولى يتبنى عليه قال صاحب المحاكمات ان نفي
الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي
الجزء فلان عدم التركب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي لان
تجزيه الجسم وعدم تجزيها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية
عند الحكماء ثم ان الشريف المحقق قدس سره قد اورد الايراد
عليه حيث قال فيه بحث لانه ان اخذ معنى السالبة لم يكن مختصا
بالجسم فلا يكون من اعراضه الذاتية وان اخذ بمعنى عدم
الملكة لم يكن على ما له لاستحالة تركيبه من اجزاء لا يتجزى عندهم
فلا يكون ذلك من شانه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه في اعداد
الملكات ثم قال والصواب ان يقال نفي الجزء في قوة قبول الانقسام
الى غير نهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام انتهى ثم ان بعض الاعلام
اعترض عليه بان قبول الانقسام المعتبر في هذا المقام غير مختص بالاجسام

على ما ذكره الشريف المحقق ايضا م

واما ان من شانه م

بل هو شامل للتعليميات ايضا كالخطوط والسطوح والمقادير
ثم قال بل نقول نفي الجزء طبيعي وكيف يصح ان يكون مسائل
العلوم البرهانية وقد حقق في موضعه ان مسائلها يجب ان
تكون موجبة كلية ضرورية انتهى كلامه ثم ان هذا
المقام لما كان من مداحض الاقدام فجدير بنا لو سرحت بريد النظر
في حدائق المرام ليظهر صريح الباطل من الحق الصحيح وحسان الزور
من القبيح فنقول ان ما قاله من الصواب وهو غير صواب لانه
يرد عليه انه ان اراد به انه من عوارض الجسم الطبيعي او من
عوارض اجزائه من حيث استعداد الحركة والتكون الذي
هو المعتبر في موضوع هذه الصناعة فهو ممنوع والتنظير ظاهر
وان اراد انه من عوارضهما لا من تلك الحيثية فهو مسلم
ولكن لا ينافي كونه من مسائل صناعة حكمة ما بعد
الطبيعة ثم لا يخفى انه لا فرق بين قبول الجسم للانقسام الى ما
يتناهى وبين تركبه من المادة والصورة في كونهما من عوارض
الجسم الطبيعي لا من تلك الحيثية المعتبرة في موضوع العلم
الطبيعي فما هؤلاء الاعلام ان يحكموا بكون الاول من مسائل
الطبيعي دون الثاني هذا ثم ان ما اعترض عليه بشموله
للتعليميات فهو بالاعراض اولى ضرورة انه يجوز ان يكون المراد
من قبول القسمة ههنا قبول القسمة الى الاجزاء التي هي الاجسام
ومن البين الظاهر انه من عوارضه الذاتية على انا لو قطعنا
النظر عن ذلك فنقول انه يجوز ان يكون قبول القسمة من عوارضه الذاتية

وكونه شاملا للتعليميات لا ينافيه كما نطق به في البرهان من
من كتاب الشفا في فصل كيفية علم تحت العلم الطبيعي وشاركه
لعلم اخر بهذه العبارة ولما كان المقدار المحدود من لوازم
هذا الجسم الطبيعي وعوارضه الذاتية اعني الطول والعرض
والعمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار
كان الشكل ايضا من عوارض الجسم الطبيعي ولما كان الهندسة
موضوعه المقدار فموضوعه عارض من عوارض الطبيعي
والعوارض التي يبحث عنها هو من عوارض هذا العارض
فمن هذه الجهة تصير الهندسة جزئية بوجه ما عند العلم
الطبيعي هذا كلامه وهو يدل على ان المقدار لما كان
من عوارض الجسم الطبيعي ولوازمه فما يعرضه يكون
من عوارضه ايضا فحينئذ ان التعليميات لما كانت
من لوازم الجسم الطبيعي فوجود القسمة فيها وقبولها لها
لا ينافي ان يكون من عوارضه الذاتية ايضا حيث ان
من العوارض الذاتية للشيء ما يكون عارضا له او لما يعرضه
ومن البين الظاهر انه يوجد فيهما معا فيكون عرضا
ذاتيا له باعتبارين وكونه اعم منه انما ينافي كونه عرضا
اوليا له لا مطلقا ثم قوله بل نقول الى قوله وقد حقق في موضعه ان
مسائلها يجب ان تكون موجبة كلية ضرورية ايضا غير حقيق
بالتصديق وذلك لان المراد من الكلي ما يقابل الشخصي فيشمل الجزئي
والكلي ايضا والحاصل ان القضية الكلية المعتبرة في البرهان

موضوعها امرا شخصيا سواء كان كليا او جزئيا ولعل الامر الكلية
قد اشتبه عليه باشتباه الاصطلاح واما حديث الضرورية
فليس الامر حديثا كما لا يخفى على الناظر في البرهان من الشفا
كما فصلناه في شرحنا على الهيات الشفا حيث ان غياث الحكماء
قد اورد الايراد على بعض الاجلاء طرا مندان المراد من الموجبة الكلية
هو هذا ونسبه الى من البرهان وكتابه اركان ريا من رضوان
ولعله اخذه من السيد الشريف المحقق وليس ذلك الا بعض الظن
كما لا يخفى سيما على الناظر في منطق هذا الكتاب حيث وقع في بحث
القياس منه بهذه العبارة اشارة الى القياسات في المطالب
البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورية الحكم
فقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق
كما هو حال اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه
مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير
الضروري من غير الضروري ثم بالغ في ورد ذلك التوهم حيث
قال متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة ولا تلتفت الى من يقول
انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون
غيرها بل اذا اراد ان يستنتج صدق ممكن اقلي يستعمل الممكن اقلي ويستعمل
في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه
يصرف به الغفلة الى الاخرين وهو يحسب ذلك قالوا ان المطلوب
الضروري ما يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان
قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا وارادات

قد يعترض

صدق مقدمات البرهان في ضروريتها وامكانها او لا فيها
انتهى وهو صريح في المدعى فقد بان من تصاعيف البيان ان
قبول الجسم للانقسام الى النهاية من المحمولات والعوارض للجسم الطبيعي اما
نفي الجزء فهو من عوارضه بما هو موجود لا بما هو جسم طبيعي من
حيث يستعد للحركة والسكون فيرجع مفاد ذلك الى ان بعض
الموجود كذا وبالجملة ان تركيبه من المادة والصورة كما كون
بحثا عنه بما هو نحو من الوجود كذلك الامر فيما نحن بصدده
فتدبر فيه فلذا افيد ان نفي الجزء الذي لا يتحرى من مسايل
الالهي لا الطبيعي قال والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات
اما في غير هذا الكتاب فانه ابتدا بالطبيعيات مع المعلم الاول
ولكنها ما ارتفعا الحوالة بل احالا الى بعض المسايل من عنا
الى ثمة وبالعكس لانهم ذكروا مباحث المادة والصورة التي
هي مصادرات في العلم الطبيعي لكون موضوعه الجسم الطبيعي
المركب منها في الفلسفة الاولى وكانت تلك المباحث
في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسايل طبيعية
كنفي الجزء وتناهي الابعاد لزمه ان يقصد الايجاب المتعلقة
بالمادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه
ان سي ما يبتني عليه تلك المسايل من المباحث الطبيعية
فوجب ان يصدره بنفي الجزء لانه آخر ما يحتاج اليه مقاصده
التي لا يبتني عليه مسئلة يقتضي حواله اخرى قوله وجوده
بالضرورة الخ اطلاق الضرورة ههنا بناء على ان ذلك

مستفاد من الحس لما احس بالعوارض التي لا يقوم بنفسها
حكم بالضرورة انه يجب وجود شيء يقوم به هذه العوارض
وهو الجسم ومن ههنا اندفع ما قيل فيه تساهل لانه انما يثبت
بناء على مقدمة مستفادة من البرهان فلا يكون ضروريا قال
المحاكم ولان تجزيه الاجزاء وعدم تجزيها عارضه للاجزاء التي
هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا
ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين الى الاجزاء لا يتجزى فيكون
هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء انتهى نقول ان
المحقق الشريف بعد ما حقق ان نفي الجزء في قوة قبول الجسم للانقسام
الى غير النهاية اورد الايراد على ما قاله بانه ان اراد بتجزيه الاجزاء
انفصال بعضها عن بعض بالفعل وبعدم تجزيها عدم ذلك
الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفاصلة بعد اتصالها
والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون الانفصال
عارضا لها الا بالقوة وان اراد بالتجزية امكانها فهي عارضة
لجميع الاجسام الموجودة من حيث هي اجسام فلا يخفى جواز ان يكون
المراد بتجزية الاجزاء انقسامها الى اجزائها وبعدم تجزيها عدم
انقسامها كذلك مع ان من شانها ذلك فكلاهما من عوارض
الاجزاء التي هي اجسام طبيعية فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين
ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين وامسكنا عن القسمة فالنصفان
قد تجزيا الى نصفيهما اللذين هما ربع الجسم وكل من الربعين لم يتجزيا
مع ان من شانهما ذلك والنصفان والربعان اجسام فصح ان تجزيه

الاجزاء

الاجزاء وعدم تجزيها عارضه للاجزاء التي هي اجسام طبيعية
لا يقال ان اريد الانقسام بالفعل فهو ليس بمراد ههنا
اذ الاجزاء قد لا تنقسم بالفعل وان اريد الانقسام بالفعل
الفرضي فليس عدمه من عوارض الجزء لانا نقول نفي الجزء الذي
لا يتجزى عبارة عن قبول كل جزء من اجزاء الجسم للقسمة و
فكل جزء انما هو منقسم بالفعل او غير منقسم مع ان من شانه قبول
القسمة فانقسام الجزء بالفعل وعدم الانقسام بالفعل مع ان
من شانه ذلك لازم مساو لنفي الجزء الذي لا يتجزى بل هما
واحد وهو من عوارض الاجزاء التي هي اجسام فان توقف في
انه حينئذ يكون المفهوم المردد ههنا عارضا ذاتيا لاحد
واحد منهما كما هو ظاهر عبارة المحاكمات اجيب بان تجيه
العرض الذاتي قد لا يكون مساويا على الاطلاق بل مع معلوله كالا
ولا يخلو الخطاء فيه توجيه ما في المحاكمات وان يرد عليه
ما اوردناه على الاول الا انه ان اريد بانقسام الاجزاء الى اجزاء انفصالها
وانقسامها اليها بالفعل فهو لا يكون وصفا لذلك الجزء
لانعدامه عند طريان الانفصال عليه وان اريد امكانها
فهو عارض لجميع الاجسام الموجودة من حيث هي اجسام وغاية ما تكلف
في الجواب عن ذلك الايراد هو ان عدم بقاء الاجزاء حين طرو
الانفصال عليها لا ينافي كونه من عوارضها كما يظهر من كلام
الشيخ فيما بعد حيث يقول وقد علمت ان للجسم مقدارا يحتمل
متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وكما يظهر من الصابات

الشفا حيث قال فيه ان الانقسام يقال على وجهين احدهما
الافتراق والانقطاع وهذا يلحق الكم قال الحاكم والبحث
عن تركب الجسم من اجزاء لا يتجزأ او يتجزى الى قوله والاجود
بحث عن تناهيه ولا تناهيه انتهى نقل الشريف المحقق
بهذه العبارة التناهي في العظم يعرض الجسم من جهة الانقطاع
والانفصال العارضين له بحسب المادة كما سيأتي واما التناهي
في الانقسام فيمتنع عروضه للاجسام على مذهبهم فكيف يكون
اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة عارضا لها
فان قيل الانقسام انفصال فيقتضي المادة وهو المطلوب
قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك
لا يقتضي مادة في الخارج انتهى ولا يخفى انه على تقدير ان
يكون المراد من التناهي في الانقسام على ما ظنه وان لم يكن
عروضه للاجسام عندهم لكن ما اجاب عن سؤال اورده بقوله
قلنا الخ لا يجدي نفعا ضرورة ان القسمة الوهمية كاشفة
عن قبول القسمة الخارجية كما بين في محله وانما قلنا على تقدير
ان يكون حيث ان الظاهر من الصناعة هو التناهي في العظم
لا تناهيه في الانقسام فيما اورده السيد عليه لا يرد على الحكما
ويؤيده انهم جعلوا نفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى من مبادي
اثبات الهيولى وكذا من مبادي انقسامه الى ما لا يتناهى من الاجزاء
التي هي اجسام وانهم لم يبحثوا عن جواز تناهيه في هذا الانقسام
وان بحثوا عن تناهيه في الابعاد وجعلوه من مبادي امتناع

انفكاك

وبالجملة ان القبول يطلق تارة على ما يقبل الشيء
فيما اذا كان موجبة محمولة كما قاله المحقق
عليه بمعنى وضعه وسلبه كما قاله المحقق
نفسها تقبل العدم طرفا ولعل المراد
فالمراد بقبول العدم طرفيه ولعل المراد
بعروض الانفصال وطرفيه ولعل المراد
وهذا مثل كون الصورة بحيث يجامعها
وهي قابلة لها بمعنى انه يجامعها
معنى القبول بمعنى الجزء وان كان شاذا
من استعمال اللفظ

التناهي

انفكاك الصورة عن المادة وبالجملة ان قبول الجسم للقسمة الى لا تناهي
وتناهيه في الامتداد والابعاد يكون من عوارضه واما تناهيه في
القسمة ولا تناهيه في الابعاد فليسا من عوارضه عند الحكماء لا يخفى ان
الحاكم قال ان التناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من حيث المادة اورد
عليه الشريف المحقق ان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي
عما من شانه ذلك فليس من عوارض الجسم لان التناهي في الانقسام يمتنع عروضه
للجسم على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة
عارضا لها ومن المحققين من قال في الجواب عنه بان الظاهر ان مقصود
الحاكم بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم كما يشعر به قوله اما التناهي فظاهر
مما سيجيء فانه اشار الى برهان تناهي الابعاد وليس فيما سيجيء بيان تناهي الجسم في
الانقسام وكانه ترك بيان التناهي في الانقسام واللاتناهي فيه لانه قد علم
مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي انتهى ثم ان الفاضل
الشيرازي قال اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد المحقق الشريف هو ان
صاحب الحاكمات جعل الدعوى ان التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر
واللاتناهي في العظم عارض للجسم بسبب المادة وما جعله
دليلا عليه بقوله اما التناهي فظاهر مما سيجيء الخ انما يستلزم كون التناهي
واللاتناهي من العظم عرض الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان التناهي
واللاتناهي في الانقسام والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله مقصود
الحاكم بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم غير الاعتراف بمطلوب المعترض
واما ثانيا فلان كلام السائل ليس من كون التركب من اجزاء لا يتجزى من مبادي
الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي لا يكفي في كون البحث عنها من مسائل الطبيعي

بالأبدع ذلك من بيان كون البحث عنها من جهة التغير اي من جهة المادة و
هو بصدد اثباته ثم ان كلام المعترض ان ما ذكرت انما يثبت ذلك
واحدة منها فقط فقوله لانه قد علم انها من بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى
من مسائل الطبيعي من منه اشتى ولا يخفى جوازان يقال ان غرض الحاكم ان بعد
ما بين منهج الحركة والسكون لم يرجع هذا الى التغير والاشتمال على المادة فان
التناهي واللاتناهي انما يعرضان الجسم من جهة المادة وبالحقيقة هنا في بيان
معنى الجهة لنوع حال التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر حيث ان الاشكال
في العروض من جهة الحركة والسكون من هنا يفهم عروضه وكونه عارضا له
من جهة المادة واشتماله عليها ظاهر ايضا من دون الحاجة الى ذكر التناهي واللا
تناهي في العظم ومن هنا تروى ان ما ذكره بقوله ولا يتم التقريب ثم ان ما وقع
عنه بقوله واما ثانيا الخ انما نشأ عن غفلة ان يرجع جهة الحركة والسكون
وعروضهما له الى جهة المادة فلا يراد اصلا فاذا بان ان يعمو الغير والاشتمال
على المادة مما سبق فلا حاجة الى التصريح به ثم ان عروض التناهي للجسم
على الكيف يصح ان يكون من العوارض الذاتية ما ذكر من السهو انما نشأ من السهو
سيما انه ذكر سابقا ان عدم التركيب واللاتناهي في الانقسام في قوة قبول الانقسام
وهو ما ذكره الحاكم ثم ان كون الانقسام من لوازم الغير والمادة ظاهر فقد
ثم المحقق الشريف اورد السؤال والجواب بهذه العبارة فان قيل الانقسام
الانفصال مقتضى المادة وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي
في الانقسام وهما وذلك لا يقتضي مادة في الخارج ثم اورد على الفاضل
الشيرازي بهذه العبارة اولا وايضا عدم التناهي في الانقسام ليس من شان
الجسم الطبيعي على ما فهم وكيف يصح عدم الملكات هذا كما ترى لانه

فيه ام

يمكن ان يقال ان عروض
اللاتناهي للجسم بعد المعنى
محال كيف يصح ان يكون
من العوارض الذاتية له م

على ما نقل انهم

ان يكون عدم تناهيه م

بعينه

بعينه ما ذكره الشريف المحقق او لا حيث اورد على نفسه من قبل الشارح
المحقق ان المعروض من جهة المادة ثابت لاجل ان الانقسام انفصال والانفصال
يقتضي مادة فالانقسام الذي لا تناهي من لوازم المادة من جهة الانقسام
والانفصال لا من جهة ان اللاتناهي في الانقسام مطلقا او الوهمي لا يتعدى
الملكة وهو من لوازم المادة وهذا ظاهر ثم من المحققين من اورد عليه بقوله
فيه بحث اما اولا فلما سنعرفه في بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمي
كاف في اقتضائها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام الفعلي والفرضي
والوهمي وهذا الامر الاعم يكون عروضه للجسم في فرض الاول والثالث مقدم ذلك
الامر يكون عدمه عاريا شانه فان الاتصاف بالامر لا يستلزم الاتصاف به
ضمن جميع افراده فان قيل فالتناهي حينئذ لا يكون عروضه للجسم لان سلب الاعم
يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام
الفعلي ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام في الانقسام المطلق
قلنا لنا المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق سلب التناهي في جميع
الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذي هو قيد لموضوع الطبيعي عدم
الحركة مطلقا بهذا المعنى بل ما هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في فرد
ما او بحث في الطبيعي عن سكون الجسم وغيره الطبيعي وهو عدم الحركة الا
وكذا عن السكون بل كل حركتين متتابعتين وهو عدم الحركة الا بعد
الحركة بالكلية فما مل اتى فرانه اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اولا
اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي مما ذكره الشارح واعترض عليه صاحب الحاكمات
على الشارح لذكره لا يصلح في دفع ايراد السيد المحقق لانه معترف بان الانقسام
الوهمي لا نسبة له الى الهيولى في الخارج وعند هذا يظهر اندفاع البحث الاول والثاني

اعم التناهي في الانقسام م

ما يستلزم م

فقط م

حلقام

بانه انما يتم فيستلزم وجود الهيولى
في الذهن دون الخارج وكلام
قدس سره ناظر الى اعتراض صاحب
الحاكمات ولو امكن اثبات الهيولى
بالانقسام الوهمي الواقع اندفع كلام
صاحب الحاكمات على الشارح م

الثاني فجوابه ان المعتبر في العدم والملكة ان يكون العدم عدما لذلك الوجود
على ما صرحوا به فاذا اخذ الشامل اعم من الاقسام الثلثة كان عدمه بعدم جميع
وجوه الانقسامات وما نقله في انهم يحتجون عن السكون الاخوذ في العلم
الطبيعي لا ينافي كون السكون المعتبر موضوعه سلب الحركة عما من شانه الحركة
في الجملة لان يقال موضوع غير ما يبحث في العلم عنه هو الاعراض الذاتية لما هو اعم
وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال ان الحاكم وان اورده الايراد باستلزام الانقسام
الوهمي وجود الهيولى في الخارج من حيث الانقسام الوهمي لكن وقع منه فيما سيأتي
ما ينسر باستلزام امكان الانقسام الوهمي امكان الانفصال الخارجي ومنه يلزم
ثبوت الهيولى فيستلزم الانقسام الوهمي من هذه الجهة لوجود الهيولى في الخارج
الا ان يقال الامر على ما ذكره هذا الفاضل الجواز هذا الكلام من الحاكم سني على ما ذكره
الشارح ولكن خلو هذا الايراد منه عند من هو اهل ان يقول ان ما ذكره ثانيا قد نقلنا
عن النقول عن اصل الكلام حيث ان ذلك المحقق يدعي ان سلب الاعم اما ان يكون سلبا
مطلقا او سلبا لمفهوم فرده وسلب الاعم محقق في هذا الفرد فلا ذكره الفاضل الشارح
من ان المعتبر في عدم الملكة ان يكون عدما لما لا يقتضيه الا ما ذكره ذلك المحقق
كيف السلب الوجودي الذي هو الاعم كما ذكره ذلك المحقق ولا يلزم في عدم الملكة
ان يكون عدما للوجودي بل يكفي كونه سلبا للوجودي مطلقا بل لا يحقق
فرد منه لما لا يلزم سلب الوجودي ومن الظاهر انه مصداق السلب الوجودي الا
ترى ان الاعم وجود الا ان المشهور ان نفي العلم لا يحقق الا في جميع الصور وقلبه فان ما ذكره
هذا الفاضل الشارح في امر السكون فيه ان ظاهر ما سبق من الحاكم ان ما هو قيد للموضوع
بظاهره بحث عنه والا لما احتيج الى ان المراد بان موضوع الطبيعي الجسم من حيث استكماله
والسكون ومن هنا تظهر ان السكون المأخوذ في الموضوع وما بحث عنه واحد فما قال

في الجملة م

فلذا عدل عنه الى اعتبار استعداد الحركة والسكون وهو يرجع الى التغيير والانتقال على المادة م

انفكاك الصورة عن المادة وبالجملة ان قبول الجسم للقسمة الى
ما لا يتناهى وتناهيه في الامتداد والابعاد يكونان من عوارضه
واما تناهيه في القسمة ولا تناهيه في الابعاد فليسا من عوارضه
عند الحكماء قال الحاكم وهو ايضا كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر
الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض
او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف علم الطب وعلم الهيئة وغيرهما
فانهما ينظران الى الجهة الخاصة انتهى فهو ان الفرق بين علم الطب
وعلم الهيئة في كونهما من جزئيات العلم الطبيعي لا من اجزائه
بان موضوع الاول اخص من موضوعه وموضوع الثاني
نفس موضوع الاول ولكن اخذ باعتبارين مختلفين فصار
باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذاك كالجسم السماوي
والعالم حيث انه موضوع فيهما فان قلت ان علم الهيئة
لما كان من العلوم التعليمية يكون موضوعه الامور
التعليمية التي هي من المقادير العرضية للاجسام الطبيعية
فكيف شارك الطب في ذلك الحكم قلت انه اشتباه على غير
محصل ضرورة انها علم يعرف فيه حال اجزاء العالم في
اشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد
ما بينها وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب وتعديل
الكواكب والدواير التي يتم بها تلك الحركات وهو على خلاف
ما عليه امر الهندسة والحساب حيث يبحث الاول عن احوال
الخطوط واشكال السطوح واشكال الجسميات والنسب الكلية

وقد اورد عليه الفاضل الدواني بقوله فيه بحث لان ذلك صنعوان يكون البحث عن احوال الحيوان والانسان بخصوصهما خارجا عن العلم الطبيعي وليس كذلك فان فصل الحيوان وفصل الانسان جميعا اجزاء العلم انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي بان محمول العلم غير محمول المسئلة ومحمول المسئلة هو مقابل الذي يكون محمول العلم بان يوجد القدر المشترك بينهما كما يفهم من كلام هذا المحقق في بعض تصانيفه فالمراد ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة اي في محمول العلم لا في محمول المسئلة واحوال النبات اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال الحيوان والمعادن واحوال الفلك لم يكن اثبات هذا القدر المشترك احتياج الى ملاحظة خصوص المادة ثم خصوصية المادة ملحوظة في اثبات خصوصيات تلك الاحوال ونفس الكلام فيها والقول باستلزام الكون الطب وشبهه كذلك في وظيفة الطبيعي والاحوال العارضة لبدن الانسان مع تاثيرها من الاحوال العارضة لغيره من الاجسام الطبيعية خلو فيها الى خصوص المادة سند فهو ان النظر في الطب لبدن الانسان من حيث انه بدن لا من حيث انه جسم طبيعي فمن هذه الجهة خرج عن

الى المقادير بما هي مقادير والنسب التي لها بما هي ذوات
اشكال واوضاع والثاني عن احوال انواع العدد وخاصيه
كل نوع في نفسه وحال نسب الاعداد بعضها من بعض
وقد اشار الشيخ في عدة مواضع من الهيات الشفا الى
ذلك منها بقوله كما ان العلوم الرياضيه قد كان يوضع
فيها ما هو يتحدد بالمادة لكن بحوا النظر والبحث عنه
كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يحرجه
تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث
رياضيا ومنها بقوله وان التعليميه موضوعها
اما ما هو كم بالذات اما هو ذو كم وذلك حيث
اشار باول شقي الترديد الى القسمين الاخيرين و
بالشق الاخير الى الاول الذي اراده المحاكم وله
غاية مشاركه مع الطب من حيث اشتمال موضوعهما
على المادة وان لم يكن شيء منهما باحثا عنه من تلك الجهة
بل انما يناط الى الجهة الخاصة والحاصل ان العلم السافل
انما يكون جزءا من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا
لموضوع السافل وامكن تخصص موضوع السافل بنوع
لا بامر عرضي فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل
جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الاكر المحركه
لان موضوع الالهي عرضي لها فرقد انضم اليه الحركه التي هي عرضيه
لها لا فصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان موضوع

الطبيعي

الطبيعي وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصصه عن
موضوع الطبيعي بحيثيه الصحه والمرض وهي عرضيه
بالنسبة الى بدن الانسان ومن ههنا ذكر الشيخ في فن
البرهان بعد ما جعل عموم العلم نظرا الى ما تحته قسمين احدهما
الجزء وثانيهما الجزئي بهذه العبارة ان الاخص اما
ان يكون انما صار اخص بسبب فصول ذاتيه ثم طلبت
عوارضه الذاتيه من جهة ما صار نوعا فلا يختص
النظر بشيء منه دون شيء وحال دون حال بل
يتناول جميعا وذلك مثل المخروطات للهندسه
فيكون العلم بالموضوع الاخص جزءا من العلم الذي
ينظر في الموضوع واما ان يكون نظره في الاخص و
ان كان قد صار اخص بفصل مقوم فليس من جهة
ذلك الفصل المقوم وما يعرض له من جهة نوعه مطلقا
بل من جهة بعض عوارض يتبع ذلك الفصل ولواحقه
مثل نظر الطبيب في بدن الانسان فان ذلك من جهة
ما يصح ويمرض فقط فهذا يفرز العلم بالاخص من العلم
بالاعم ويجعله علما تحته كما ان الطب ليس جزءا من العلم
الطبيعي بل علم موضوع تحته واما ان يكون الشيء الذي
صار به اخص لبس يجعله نوعا بل يفرده صنفا ويعارض فيه
من جهة ما صار به اخص صنفا لبحث اي عوارض ذاتيه له
وهذا ايضا يفرز العلم عن العلم بالاعم ويجعله علما تحته فقد بان

اشتهر ومن ههنا يظهر ان احوال الانسان
والحيوان ونحوهما ان يكون اجزاء علم
الطبيعي ضرورة ان موضوعه مقوم لها و
تخصصها بفصول نوعيه لا بامور عرضيه
وذلك بخلاف ما يعرض من الطب
بالنظر الى علم الهيئة فان الشيخ منقولا
بما نقلنا عنه بهذه العبارة م

اقسام الموضوعات المختصة التي هي من اجزاء من العلم الذي
يكون موضوعه اعم من موضوعاتها والضابط في ذلك ان
الموضوعات المبحوث عنها في العلوم اما ان يكون ملك
الموضوع على فرقه سواء كان ذلك الموضوع ذاتيا لها او
عرضيا وسواء كان امتيازها بفصول منوعة او لم يكن
هذه العلوم اجزاء لذلك العلم الاعم
تحته يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة قال المحاكم
ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف باللام مستدرك
وان اراد به الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من
العرضيات المفارقة وقد اورد عليه الشريف المحقق
بقوله يمكن ان يجاب بان المراد من الابعاد هو الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم وهذا فسرها بالطول
والعرض والعمق انتهى كلامه ولا يخفى ان الظاهر كون
هذه الامور بحسب التعيين بل بعدها بعدا اعتباريا
تشكيليا ولا يصح تفسير الابعاد المعتبرة في حقيقة الجسم بها فلذا
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء حيث قال ولما كان المقدار المحدود
من لوازم هذا الجسم الطبيعي وعوارضه اعني الطول والعرض
والعمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل
ايضا من عوارض الجسم الطبيعي وبالجملة ان الظاهر ان الطول و
العرض والعمق امتدادات متعينة في انفسها او بالعرض
والتعيين كالبلوغ عما ذكره الشيخ في الشفاء وهو على خلاف ما

علية

علية من البعد المفروض للجسم الطبيعي على ما نص عليه الشيخ في غير موضع
ذلك الكتاب من ذلك ان الجسم تام هو جسم لان من شانه انه
يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حد
واحد مشتركا تقاطعا على قوايم وهذه الصورة الحسية
ونظايرها كثيرة ولم نطول الكلام بذكرها قال المحاكم ومن
علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ويعني بالخطوط
المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي
الموجودة وانما يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى
لانها هي الكمية التي تتغير وتبدل مع بقاء الجسم الطبيعي
ولا يخفى ان المساحة التعليمية بعينها باقية في قطعة من الشمع
بعينها وان تبدلت اوضاعها من الاستدارة والتكعب و
غيرهما وكان مبنى كلامه على ان الوضع والشكل معتبر فيه
وليس كذلك وان اعتبر فيه التعين المساحي ويظهر ذلك
في صورة تبدل الاشكال بتبدل الابعاد المتعينة بان ينقص من
طوله ويزيد على عرضه او عمقه ولا يتغير اصل مقداره كما في
الشمعة المدورة اذا كعبت وفي صورة التخلخل والتكاثف يتبدل
المقدار ايضا ولعل هذا قد اشتبه عليه على غيره حيث حكم ان
المقدار الذي طوله ذراع وعرضه نصف ذراع وعمقه شبر مخالف
بالشخص لما يكون طوله شبرا مثلا وعرضه ذراعا وعمقه نصف
ذراع فقد لزم تبدل المقادير قطعا من الاشكال انتهى والذي يدل
ما قلناه ما اتفق من الشيخ في منطق الشفاء حيث قال والمعين المعرف

فالصواب بكبر الابعاد ان الظاهر كون
المراد من الصورة ما هو الصورة على ما قال
المحاكم وصورتها هو الاتصال والمراد
من الصورة الحسية والمثلية كما هو ذيذن
الشيخ وسايرهم الحكماء التعبير عن ركب
والظاهر ان الشريف الجرجي حمل صورتها
في الصورة الحسية على ما قال وصورتها
الحسية الصورة لا الركب بنحو
الماء انتهى الى توجيه ما قلنا
برجعا م ص

وقال م

للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود فهو
من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف
بحسب الكم ولا يختلف بحسب الصورة فان السمعدى شكل شكلها
وتحفظها عليه هو ان يكون بحيث فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها
على الصفة المذكورة ولا يختلف فيها ويختلف مع كل شيء ما
يحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل
او بالقوة اذا حد ذلك الشكل فانه اذا شكلت السمعدى شكل
كرة كانت معروضة لنسبة ابعاد محدودة هي غير المحدودات
المعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وفي الكمية والماء
قد يحفظ جوهرها ويزيد حجما عند التخلخل فيكون قد قبلت
لجوهريته النوعية فضلا عن الجنسية وتغير مقدار الجسمية
ولا يخفى ان ما ذكره اولا بقوله والمعين المفروض الى قوله فهو
من باب الكم يدل بظاهره على ان الجسم التعليمي اي المساحة المعينة
منه باقية في صورة تحددها وعدم تحددها تبدل
مالها من اشكالها واوضاعها وقوله قد يوجد بحيث يعرض
له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة اشارة
الى امر في صورة التخلخل على ما ذكره اخرا بقوله وتغير
مقداره وقوله فان الشمعة تقلل لذلك التقليل
الواقع في قوله قد يوجد وبالجملة ان في صورة الشمعة المختلفة
الاشكال الكمية التعليمية باقية بعينها وان تبدلت اشكالها فيكون
تبدل الكمية حينئذ على سبيل العرض فقد بان من قضاعيف البيان

ان البعد المقوم للجسم الطبيعي غير البعد العرضي اي الامتداد المحسوس
لا على ان يكون الشكل بعينه معتبرا منها ثم ان البعد الجوهري المتمادي في
الجهات الثلث غير هذه الامتدادات المحسوسة ونعم الحاكم عبر عنها
بخطوط ثلثة من ضيق العبارة والمراد هو ما قلناه ولكن الكلام معه في ان
المعتبر في الثاني هو الشكل والوضع بعينه والحاصل ان الامتداد الجوهري
من الفصول المقومة للجسم بحسب جوهر ذاته وهو الامتداد الذي لا
يصح بكذا وكذا بخلاف الامتداد التعليمي فانه يصح ان يصح بكذا كذا فظهر ان
مرتبة تعين الجسم الطبيعي التي بحسبها يصح ان يفرض فيه اجزاء مشتركة
حدود مشتركة ومن هذا اندفع ما قاله بعض الاجلاء الاعلام كالعلامة
الدواني على ما ذكره الحاكم بقوله ليس المراد من الابعاد الثلثة الا الغير
من ان جعل الابعاد الثلثة في التعريفين بمعنى يمتد وما تمسك
به من ان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد
الثلثة مدخول بانه يمكن ان يكون المقصود من التركيب مالك الابعاد
الثلثة الفرضية اي مالك الابعاد الثلثة بالذات كما هو المتبادر
من الاطلاق لا سيما في مقابل قوله ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
فيكون الحاصل ان قبول الابعاد المفروضة للجسم التعليمي اولا وبالذات
والطبيعي ثانيا وبالعرض انتهى وهو مندفع بما قرره الاجلاء ذكره الفاضل
الشيرازي بقوله فيه نظر اذ المتبادر من قولهم مالك الابعاد الثلثة ما
له الابعاد الموجودة لا الفرضية ولو سلم ان المراد مالك الابعاد اعم من
الموجودة والفرضية فلا شك ان المتبادر مالك بالفعل تلك الابعاد
فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجودة والمفروضة مطلقا في شيء من الاوقات

انتهى وهذا كما ترى على ما قلت اضرورة ان من الجايز ان يكون ما وقع عن
ذلك المحقق بقوله كما هو المتبادر من الاطلاق قيدا لقوله بالذات لا
لقوله الابعاد الفرضية وعلى تقدير ان يكون قيدا له فمراده من التبادر
المتبادر بقرينة المقام حيث انه مقام التعريف للجسم الطبيعي والحمل
ان المتبادر بحسب المقام غير المتبادر بحسب ظاهر اللفظ وما
ذكره المحقق بقوله لا سيما الفرضية مقامه ايضا وذكر بحسب المقام
لا التعريف فاذكرنا غير ما ذكره وعلى المقدمتين اندفع ما توهمه ذلك
الفاضل حيث غفل عما هو المتبادر من التبادر فتدبر واما ما ذكره
بقوله ولو سلم ان المراد لم يرد عليه ان ظاهر كلام المحاكم يدل على ان
مفهوم هذا التركيب وجود الخطوط بالفعل في الطبيعي حيث انها
موجودة بالفعل في التعليمي وهو ما رفه فيلزم ان يكون الخطوط امورا
في الطبيعي هف ولعل مراد ذلك المحقق دفع هذا بانه لا يستلزم ذلك
الا يحصل الخطوط بالفصل التي هي الموجودة في التعليمي فيكون فيه بالعرض
لا بالذات ولا يخفى صحة ما اراد وان كلام هذا القائل على تقدير
صحته لا يدفع ما اورده ذلك المحقق على المحاكم ثم لا يخفى ان الجسم التعليمي
اطلاقا آخر وهو الصورة الجسمية المتعينة لا مطلقا ل
المحاكم وانما اعرف الجسم الطبيعي بالابعاد اورد عليه الشريف
المحقق بقوله فيه بحث لان ذلك يقتضي ان لا يعرف الطبيعي
بالابعاد المعينة بهذا المعنى لكونها مفارقة لا المطلقة
منها ثم اجاب عنه المحقق الدواني بانه اراد صاحب
المحاكمات من ذلك انه لم يعرف الجسم الطبيعي بماله

بالفعل بعرض في الطبيعي صح

جسم صح

الابعاد الثلثة بالفعل بهذا المعنى لانه هو الامتداد الذاهب
في الجهات الثلث وهو الجسم التعليمي وهو غير الجسم
الطبيعي اذ يبقى الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف
الجسم بانه الامتداد الذاهب في الجهات الثلث ايرد عليه
ما اورده فتى فراسا اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله الاول
لو حمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فايدة
يعتد بها اذ لا يقول احد بان الجسم الطبيعي يكون تعريفه بنفس
الابعاد التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي هو عرض اذ
معلوم ان حقيقة العرض لا تحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا
المدعي الى وجه ودليل انتهى وهذا كما ترى ضرورة انه لم يظهر عد
عرضية الجسم التعليمي حتى لا يكون له فايدة يعتد بها الا ترى
انه يعرف الجسم بالامتداد مع انه مركب من الفيزيقي ايضا ويعتد
في ذلك انه الجسم في اول النظر فتدبر وبالجملة ان مغايرة
الجسم التعليمي مع الامر الفرضية بقيد حتى لا يصح تعريفه
به ثم ان ما ذكره بقوله ان حقيقة العرض لا تحمل
على الجوهر مناف لما حققه في حواشيه على التجريد وفاقا
لما صلينه المحقق الدواني من اتحاد العرض والعرضي ذاتا
ومن الظاهر انه يصح حمله عليه باعتبار اخذ العرض
لا بشرط شيء ثم ان المحاكم ذكر ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما
تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص

ناقص صح

بعيد في بسيط صح

من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص
من وجه يكون المهية المركبة منهما اعتبارية
لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان
تكون مهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال انتهى
ولا يخفى ان هذا بظاهره ينافي كون القابل مشتركا
لفظيا بين المعنيين اللذين هما متباينان لا يحمل
احدهما على الاخر ثم على تقدير ان يكون المراد من القابل
غير ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد فنقول ان المراد
به البعد الجوهري حيث ان الكلام في تحديد الجسم
الجسم الطبيعي فيكون المراد من الفرض الواقع
في ذلك التعريف بمعنى التعيين لا التقدير
او التجويز والا يلزم اما التكرار او صدق التعريف
على المجردات لوجود قيد الامكان مع الفرض
بل نقول ان الابعاد لما كان لها قسمان احدهما
فصل الجسم الطبيعي والثاني من عوارضه القائمة
به فيرجع تعريفه الى انه

الى انه

الى انه جوهر يمكن ان يتعين فيه خطوط ثلثة او جوهر يقبل
الابعاد والامتدادات اي من شانه ان يقبل الجسم الطبيعي على
ما سيشير اليه الشارح في اوايل بحث الهيولى بقوله وكونه
شانا من شانه ان يكون ذا جسم طبيعي اي جوهر شانه قبول ذلك
هذا ثم ان من الفصول ما يكون مجهول الحقيقة فيعلم برسومه
وعوارضه الخاصة به المودية الى جوهر ذاته ومن الاشياء
ايضا كذلك سيما الجوهر على ما نص عليه الشيخ ابو نصر في تعليقاته
حيث قال انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما نعرف شاهده
الخاصية له وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته
وقال الشيخ في رسالة الحدود التي وضعها في بيان الحدود فان
اصدقائي سئلوني ان املي عليهم حدود الاشياء يطالبوني
بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بانه كالامر المتعذر
على البشر سواء كان تحديدا او ترسيما فان المقدر على هذا
بجزئه وثقه فحقيق ان يكون اتي من جهة الجهل بالمواضع
التي منها تفسد الرسوم والحدود فلم يمنعهم ذلك بل
الحوا علي مساعدتي اياهم وزادوا علي اقتراحا اخر فاذا
تقرر هذا فنقول ان جنسية الجوهر عما عليه الشيخ وغيره
حيث يعبر عنه بانه مهية وحقيقة في نفسها بحيث لا
يكون في موضوع لا ان مناط الجوهرية هو الوجود
الخارجي كما ظنه العلامة الدواني والسيد السند وان
اختلفا في العرض ذهب الاول الى ان مناطه ايضا ذلك

دون الاخير حيث جوز ان يكون مناطه هو الوجود
المطلق بل الحق ان مناطها نفس جوهر حقيقتها مع قطع
النظر عن هذا الكون وذلك الكون بل عن الكون المطلق كما
سيأتي مفصلاً فاذا علمت جنسية الجوهر وحقيقته وعسر الوصول
الى كنه ذاته وان صح تعريفه بما يؤدي الى حقيقته فاحكم
بانه لا مجال لمنع جنسيته تارة باشتماله على النسبة الى غيره
وتارة على العدم نفسه سيما ان البسيط لا يمكن تحديده لاستحالة
تركبه من الجنس والفصل ثم اني كثير التعجب من الشارح
المحقق حيث اورد على الشارح الفاضل في منعه ذلك
بانه اخذ مكان الجوهر الموجود بالفعل لا في الموضوع وليس
ذلك الا رسما من رسومه وانه قدس سره صنع مثل
تلك الصنيعة في التجريد حيث نفى جوهريته بوجوه ثلثة
ينطبق كل منها على رسمه تدبر فيه ولعل هذا منه قدس سره
من قبيل المنع عن خلق والاتيان بمثله وهو عن مثله
غريب قال المحاكم وتقرير جوابه انه انما ابطل جنسيته
بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود
لا في موضوع صادق على واجب الوجود فان الشريف
المحقق اورد عليه الايراد حيث قال ان هذا الاستدلال
لو تم لدل على ان الملزوم ايضاً لا يجنس لانه ايضاً صادق
على الواجب لصدق لازمه المساوي عليه فالصواب ان
يمنع صدق الموجود لا في موضوع على الواجب ناظراً الى مذهب

الشيخ من ان وجوده عين ماهيته هذا كلامه ولا
ان حقيقته لما تدل على زيادة الوجود على ذاته لانه
ماهية في جوهر ذاتها بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع
فلا يصدق عليه تعالى وذلك بخلاف رسمه وهو الموجود
بالفعل لا في الموضوع حيث انه يصدق على الوجود القائم
بذاته على الحقيقة كما بين في موضعه ودخول المعنى المجازي
في فرد لا ينافي ان يصدق عليه حقيقة ما هو حقيقة
اصطلاحية على ان الشيخ نفسه قد صرح بصدق هذا عليه تعالى
دون ذلك في رسالة الحدود بقوله انه يقال الجوهر لذات
كل شيء كالانسان او كالبياض ويقال الجوهر لكل موجود لذاته
لا يحتاج في الوجود الى ذات يقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا
معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ويقال الجوهر لكل ذات موجودة وجوده
ليس في محل وعليه اصطلاح الفلاسفة والقدماء منذ عهد ارسطاطاليس
في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا بين الموضوع والمحل قبل هذا
فكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود
لمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في محل لا
مقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس في موضوع
لكل موجود وان كان كالبياض والحرارة والحركة فهو جوهر بالمعنى
الاول والمبدء الاول جوهر بالمعنى الثاني والرابع والخامس وليس جوهراً
بالمعنى الثاني والثالث والصورة جوهر بالمعنى الاول وبالمعنى الخامس
وليس جوهراً بالمعنى الثاني والثالث والرابع انتهى وهو صريح في

فيقال جوهر البياض وذاته

لما كان هذه الصفة وكان الشيء
ان يقبل الاضداد متعاقبة عليه

ويقال جوهر

والهيولى جوهر بالمعنى الرابع
والخامس وليس جوهراً بالمعنى
الثاني والثالث

ان الموجود بالفعل لا في الموضوع يصدق على الواجب ولم يصدق
عليه ما هذا رسمه قال المحاكم واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء ان الجسم
يحتمل الانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك
الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه
من شانه وفي قوامه ان يقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد
لا يمكن انقسامه انتهى ولا يخفى جواز تقريره على نحوين ليكون
جوابا عن ايرادين احدهما ان خروج الاقسام الغير المتناهية
من القوة الى الفعل لما كان محالا فامكانه مثله لان الممكن ما لا
يلزم من فرض وقوعه محال وحاصل الجواب عنه بان المراد
من اللاتناهي هو اللا يقفي لا العددي وكذلك المراد من
امكانه وثانيهما ما قرره المحقق الدواني من لزوم كون
الجسم غير متناهي الحجم من حيث كون زيادته تابعة
لزيادة الاجزاء فاذا كانت اجزاؤه المقدارية غير
متناهية فاذا خرجت من القوة الى الفعل ثم تركب
الجسم منها فيلزم ان لا يتناهى مقدار حجمه فيلزم الحكماء
مثل ما يلزم النظام والجواب عنه بان المراد من غير المتناهي
هو اللا يقفي ثم ان كونه جوابا عن هذا الايراد مع عدم
تعرض المحاكم لما يرد على النظام بعيد جدا ثم انه اورد
عليه الاشكال حيث قال ان الوهم يجزم لامكنة الحكم بلا
تناهي تلك الاجزاء وتقسيم الجسم اليها واما حكم العقل بذلك
فلا لاحاطته بجملة الامور الغير المتناهية فهو ممكن وذلك بان

قال المحاكم وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم اه انت خبير بان هذا
رد الاستدلال كما يلوح مما ذكره في حاشيته على الشرح بعد تقرير هذا
الدليل بقوله وجوابه ان استدلال بالاحتمال على الجزم لا يخفى جواز ان
يقال المراد الامام ان جنسية الجوهر ليس بيقيني فهو اذا صح هذا الدليل
فهذا ذكر الفاضل الابهري في لوامع الافكار بعد ذكر خلاصة هذا الدليل
على عدم اليقين المشهور ان الجوهر جنس وهو غير يقيني لان الجوهر
هو المهية التي اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود من الغير وكان
في موضوع والمهيات التي يصدق عليها هذا المعنى جاز ان يكون مختلفة
بتمام مهيتها فلا يجب اشتراكها في مهية يصدق عليها هذا الوصف فلا
يجب كون الجوهر جنسا انتهى وهو يدل على المدعى قال المحاكم لا
نقول اولا هذا اعتراف بالاخفى ان المحقق الدواني قد اورد الايراد على
ما اورده المحاكم من الايرادات بما حاصله ان الفصل الحقيقي يتحد
مع الصورة الجسمية بالذات لا هذا المفهوم الذي تعريفه وكان لازما
للفصل الحقيقي كما في كثير من الفصول فبالحقيقة الملزوم فصل لا هذا
اللازم ومرادنا ليس هذا المفهوم اللازم بل هو الملزوم الذي تعريفه قابل
للابعاد اذا اعتبر بشرط لا شيء فهو الصورة ولا يحمل على الجسم واذا اعتبر
بشرط شيء فهو الفصل المحمول على الجسم انتهى وهذا كما ترى حيث ان من
الجائز ان يقال من قبل المحاكم ان مبدأ القابل لا يكون فصلا ولا متحدا
مع الفصل بالذات بل انه بالحقيقة هو المادة قال الشيخ في المقالة الثانية
من الهيات الشفاء فمن الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال والمتغير
للانفصال من المقادير المحدودة انتهى ومراده من الشيء هو الهيولى وقال

ايضا فان الجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية فهو شيء بالفعل وكون
حيث هو مستعد اي استعداد شيء انوبا القوة ولا يكون الشيء من حيث
هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا اخر مكون القوة للجسم لا من
حيث له الفعل فصورة الجسم التي هي الفعل تقارن شيئا اخر فيكون الجسم
جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له بالفعل
موصورة والذي عنه القوة هو مادته وهو الهيولى انتهى ما حاصله
في المباحث المشرقية من ان الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة
ولا يجوز ان يكون الصورة مدخلة في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى
الجزء الذي يتحقق به الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي
يتحقق به الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من
القابل فان القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى فما يقال في الباب ان
قابلية الهيولى للابعاد يتوقف على قابليتها للصور الجسمية وكما قال
فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان يكون فيها جسمية وبين مجموع الهيولى
والجسمية فان الهيولى بشرط ان يكون فيها جسمية هي هيولى واما مجموع
الهيولى والجسمية فهو الجسم والقابل للابعاد ليس هو مجموع الهيولى
والجسمية لانه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هو الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل
الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد
ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور
ليس شاملا للجسم اصلا بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية
بها فان زعم زاعم ان الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير

بل هي

بل هي جزء من القابل اي القابل للمقادير هو مجموع المادة مع الصورة كان
مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ القبول
والامكان بل هو مبدأ للحصول والفعل وايضا فلانه لا يعقل من الهيولى
الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا يتميز الهيولى عن الصورة
وبالجملة ان الصورة ليست قابلة للابعاد والقبول ليس من لوازم الفعل
المتحد مع الصورة ثم ان الحاكم ذكر شقا اخر بقوله ان القابل هو الجسم
هذا كما ترى وبعد اللتيا والتي ظهر اندفاع ما ذكره قال الشارح او غير
مختلف كالسرير ذكر الفاضل الشيرازي في قوله لا يخفى ان المراد بالغير المختلف
ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقائق او اصلا حتى يختص بالبسائط كما ان
الاول يختص بالمركبات فيكون المثال بالسرير مثالا محذوفا انتهى ولا يخفى جواز
ان يكون المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقائق
مثل بدن الانسان او من اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون
مفردا مثل الماء الواحد ثم من الظاهر ان السرير اجزاؤه متشابهة الصور
واجزاؤه المادية قطع الخشب كما هو المشهور وتشابه صورها ظاهر
ومن الظاهر ان الهيئة السريرية ليست جسما قال الحاكم او لا يقول
واحد بان الجسم متألف من السطوح والخطوط وهي مقادير الاذكر وايراض
الفاضل الشيرازي في قول هذا الكلام شعر بان تركب الجسم من السطوح
والخطوط انما يتصور اذا كان السطح
والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل الذاتي انما هو الكم وان خبر بانه المتصل
يجوز عند العقل تركب الطبيعي من الخطوط الجوهرية مثلا من غير
تركبها من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم

ليس بمذهب ولذا ذكر في الشهور الاحتمالات وقالوا انها احتمالات لم يكن
لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالحكم مع ان من لم يقل بالجزء
التعليمي من الحكماء قائل بانفصال الجسم لذاته فالصواب ان يقول اذا هو
واحد بان الجسم متألف من السطوح والخطوط من غير ان يتألف من
الاجزاء انتهى وهذا كما ترى انما نشأ عن الغفلة عما ذكره الحاكم بقوله
المنفصل عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون
القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون
بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى مزوزان المركب من الجواهر
الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طولا وعرضا وعمقا فيتركب الجواهر على
سمت فيكون خطا ثم مركب الخطوط يكون سطحا ثم مركب السطوح
فيكون جسما فهذا ليس قولا بالتداخل انتهى وهو بظاهره يشعر بان القائلين
به قائلون بتركب من الجواهر الفردة ومقصوده منه ان من القائلين من
لم يذهب الى انه متركب من الخطوط والسطوح المقدارية الفرضية ولا
السطوح والخطوط المتصلة الجوهرية وهو لم يعرف الاحتمال الذي ذكره
بل الظاهر من كلامه انه لم يذهب اليه احد من الاصحاب وما ذكره في الصورة
يظهر مما ذكره ههنا فتدبر قال الحاكم واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء
ذكر المحقق الدواني انه يضطر العقل الى الانقسام العقلي الى ان يعرض
جميع اجزائه الغير المتناهية اي النصف ونصف النصف وهكذا
الى غير النهاية وان كل جزء من اجزاء الغير المتناهية اجزاء مترتبة الى غير
النهاية فقد فرض جميع اجزاء الغير المتناهية دفعة وذلك ظاهر فان
الفرض العقلي متناول الامور الغير المتناهية وليس مثل الوهم القاصر كونها

قوة

قوة جسمانية لا تدرك الكليات ولا يقدر على استحضار الصور الغير
الباعث على هذا التفسير دفع ما يرد اي ورده على مذهب الحكماء وذلك
موقوف على تمهيد مقدمة هي ان الفرق بين الجزء التحليلي والجزء التركيبي
مقدار ما يركب منه او يحلل اليه والتحليل لا يكون الا اجزاء لو فرض
وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك المقدار بلا زيادة ونقصان
كما في التركيب وبعد تحقيق هذا مقول ابطال مذهب النظام بانه لزم من
لا تناهي الاجزاء التركيبية لا تناهي مقدار الجسم وليس الفرق بين التحليل
والتركيب في هذا فيلزم على الحكماء ما الزموه على النظام فاجاب عنه بما
ذكر من معنى قولهم ولا يخفى توجه ما اوردناه عليه فانا اذا فرضنا له
اضافة مترتبة الى غير النهاية فقد قسمناه بالقسمة الفرضية الى اقسام
غير متناهية غير ان الفاضل الشيرازي اورد عليه بقوله اقول فيه نظر
لان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل و
تصور كل واحد من الاقسام والمقسم بصور متغايرة متمايزة الا ان في القسمة
الوهمية لا بد من تصوره للمقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة وفي القسمة
العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور التقسيم من العقل الى
قسمين مثلا من غير ان يتميز المقسم والاقسام عنده ويتصور تصورا
تفصيليا مع ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل وكون القسمة العقلية
يكفي فيها تصور العقل الاقسام بصورة واحدة كلية يمكن على وجه تمايز
عن صورة الاخر ويؤيد ما قلناه ما قالوا ان القسمة الفرضية فرض شيء
دون شيء اذا تمهد هذا مقول التقسيمات الغير المتناهية من العقل
يتوقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية من المقسم والاقسام بصور

تفصيليه متمايزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان متناه وذلك بين
لا سترة انتهى وهذا كما ترى فلا من الجايز ان يكون المراد مما ذكره المحقق
الدواني في الجواب عن الايراد الذي اورده على الحكما من القسمة الفرضية
القسمة العقلية الاجمالية وهذا التقسيم لا يستلزم تصور كل واحد من
الاقسام بصورة متمايزة بل فرض الاجزاء الى الانهاية من دون امتياز كل منها
عن الاخر كاف في هذا التقسيم وان لم يكن كافيا في التقسيم العقلي التفصيلي
وبالجملة ان المعتبر في التحليل التفصيلي والتقسيم امتياز كل من اقسامه
بعضها عن بعض وذلك بخلاف ما عليه الامر في الاجمالي في الصورتين و
يؤيد ما ذكرنا في بيان القسمة الوهمية والفرضية من كلام الشارح المحقق
ايضا انه يمكن ان يقال في الجواب عما اورده على الحكما بان الموجود من
الجسم ذات واحدة لا ذوات متعددة وطريان القسمة والانفصال مطلقا
ليس عبارة عن طريان تفريق ذوات الاقسام والاجزاء واما حكم العقل
بان لاجزاء الجسم اجزاء مترتبة الى الانهاية بحسب التحليل فانما يصح ذلك في
اللاتناهي الذي لا يقف على معنى ان كل مرتبة تقع بحسب تحليله مكون متناهية
وان لم يكن مرتبة تناهيها متعينة فلذا لا يصل الى مرتبة لا يكون فوقها
مرتبة م والى هذا اشار الشارح الفاضل في المباحث المشرقية حيث ذكر هذه الشبهة
بقوله ان الحكما اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة
وما كان ممتنعا استحال حصوله للغير فلا يستحيل ان يكون الجسم
قابلا لانقسامات غير متناهية فهو لان لا يقبل الا انقسامات
متناهية ثم اجاب عنها بانا قد بينا ان قولنا الجسم قابل للتقسيمات لا نهاية
لها لا يقتضي انه قابل لها بالجمع بل يقتضي انه لا ينتهي الى حد لا يقبل ذلك

تقسيما

تقسيما اخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير
المتناهية انتهى ثم ان المحقق الدواني قال وعندي ان وجه التمسك عن ذلك
امر اخر هو ان النظام لما الزم وجود تلك الاجزاء بالفعل لزم كون
تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء فلزم اللاتناهي واما الحكما فيقولون بانقسامه بحسب الفرض
الى اجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف ونصف النصف وهكذا
والحاصل ان جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانها اجزاء
متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن
المتزايدة والحاصل ان لا تناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص
وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة ذلك الجسم ولو فرضنا خروج
جميع تلك الاقسام الى الفعل مع استحالته لم يحصل من جمعها الا ذلك و عن م
عند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلزم من الزم
ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا فلا يمكن
ان يفرض في الجسم من امثاله الا قدر متناه وبذلك يظهر اندفاع هذه بالتمام
الشبهة اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول القول بان المقادير
المتناقصة الغير المتناهية مقدار جميعها ليس غير متناه مما ذكره
الامام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر
سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والا لزم ان
يكون مقدار غير متناه قيل عليه ايضا وكيف يتصور ان يكون المقادير
المتزايدة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقصة لا يكون

مقدار جميعها غير متناهٍ لان المتناهيه لا يكون اذا اعتبرت من الجانب
الاخر يكون متزايدة لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان الاعتبار من
الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض ان
غير متناهٍ فيه انتهى وهذا كما ترى فلان ما ذكره اولا بقوله اقول الاجزاء التي
كلام المحاكم في فصل ما ذكره الامام في نهاية الابعاد وذلك حيث قال
المحاكم فيه نظر لان الخطوط ان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية فكم جميع
الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد
المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناهٍ في الطول ضرورة
ان المقادير تزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية
يكون البعد غير متناهٍ انتهى وهو يدل على المدعى فان ما ذكره بقوله مدل
عليه لما فهذا ورد صاحبه على المحقق الدواني هذا الايراد وبعده قال ان
ما ذهب اليه من ان المقادير المتناهية عنه الغير المتناهية مقدار جميعها
متناهٍ ظاهر الفساد ضرورة ان المقادير الغير المتناهية بالحد سواء
كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناهٍ ~~قال الشارح~~
ذكر الاجزاء الحكماء الربعة حيث ان قوله كل جسم حكم الجسم لا يتعلق
بالاجزاء والامام اورد هذا الشبه بقرينة مستوطن الواو في قوله يتألف خلاف
بقية الاقسام ~~قال~~ الشارح في وسط الوسط بالسكون ظرف
الوسط بالتحريك يقال الجلس في وسط القوم وكنت في وسطهم ~~قال~~ المحاكم
فهذا النظر اما من قبل الشيخ او اورد عليه الفاضل الدواني بقوله اقول فيه
نظر لان النظر اذا استند الى الحد كان معناه ان ذلك الاعتقاد راجح عنده
لا عند المتكلم فيندفع هذان المحذوران ويبقى ان عندهم مجزوم به لا راجح

ويندفع بما ذكره الشارح انتهى وهذا كما ترى حيث ان الايراد احد المحذورين
اللذين احدهما المحذور الاول فلا يندفع الايراد الاخير وهو مندفع بما ذكره
وكذلك يندفع بما قيل ان المراد بالظن الاعتقاد الراجح بل المرجوح كما
يشعر به ما في الكلام الالهي لاستناد الجزم به باشعار انه لا يجوز
انتسابه الى احد طرفي الجزم ثم الفاضل الشيرازي نسب الى نفسه ما اورده
الفاضل الدواني وهذا كما ترى وبالجملة انه ذكر المحقق الدواني ما اورده عن
الشارح بقوله وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين بهذا المعنى
اقول الظن من الاضداد يطلق على الراجح والمرجوح وعلى الثاني حمل قوله
تعالى وان يظن الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وهو مناسب هنا
والظن بهذا المعنى يرادف الوهم فكما يطلق على الرأي الباطل وان كان
مجزوما به عند صاحبه اما باعتبار ان من شأنه ان لا يخطر للعاقل الا على
الوجه المرجوحية او غيره من الاعتبارات اللائقة يطلق الظن عليه
الحاكم الثاني ان تلك الاجزاء يتألف اه قال الفاضل الشيرازي اشارة الى
جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير قوله حمل الشيء
على نفسه ويكون غير مفيد انتهى وهذا كما ترى كان ما عليه اسم اشارة الا
غير هذا بل الجامع ان يكون اشارة باسم الاشارة الى الاجزاء التي هي اجزاء
كما تقدم فيكون اشارة اليها لا من حيث تألف الاجسام منها بل من حيث
انها غير اجسام وغاية ما يلزم ظهور اللزوم كما نص عليه الحاكم بقوله وذلك
ظاهر اللزوم وفي قوله حتى يصير فوق واسانقه لحزي ~~قال~~ الشارح اورد
الاول منها تقرير المدعى اورد على المحقق الدواني بقوله اقول يرد عليهم
لا يتم الا بالحكم الثالث لان الحكم الاول والثاني ليسا وامن بذلك اذ لا يلزم

من انقسام الجسم الى اجزاء غير اجسام مع تألف الجسم من تلك الاجزاء
كون تلك الاجزاء غير مجزية لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا انتهى وهذا
كما ترى انه لم يزعم من تألف الجسم من اجزاء لا ينقسم اصلا ان لا ينقسم الجسم
ايضا والقول بالخطوط الجوهرية والسطوح الجوهرية مدفوع بان
مبادي الاجسام والاجزاء بالحقيقة في هذه المرتبة ايضا جواهر فردة
وما هو اجزاء حقيقية لا يقبل الانقسام اصلا والكلام في هذه
الاجزاء ما هذه منها وبالحمل على القول بتركب الجسم من اجزاء لا تجري لزم
عدم انقسامه ولم يذهب احد الى الخط الجوهري والسطح الجوهري
المتصلين حتى يلزم جواز تركب الجسم منهما قال الحاكم فيه كلام يسافاة
ذكر الفاضل الشيرازي لو اريد بوجود القسمة اسبابها فيمكن ان يقال الا
بالاسباب ههنا الاسباب الحقيقية واراد ثم ما يتناول الباعث
فلا منافاة انتهى فهذا كما ترى اذا اريد بالاسباب ما يتناول الباعث
فكيف يصح فيما سيأتي من الشارح ان يقابل ما وقع عنه بقوله مما باختلاف
العرضين بقوله بالوهم وان كان المراد بالسبب اختلاف العرضين
الباعث في الوهم مطلق السبب وهو تكلف ومع ذلك لا يندفع
ما وقع عن الحاكم حيث بنا كلامه على الظاهر كما يشعر به قوله وفي ذلك
قال الحاكم فيه بلفظ مذ على ذلك ذكر الفاضل الشيرازي اقول المتبع
هذا الوهم فهم ان الجسم الذي لا يقبل الانفكاك والتشكل قد ينقسم
بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر وهذا باطل انتهى وهذا كما ترى
حيث من الجايز ان يكون فايدة قد القليلية مطهرة في القطع والكسر
قد ينقسم في الكسر وقد ينقسم في القطع لا انه قد ينقسم في الوهم كما يشعر

كلمة قد واردة على الاسلام
الف صح

الاولى الكسر الخ

ما وقع عن الحاكم بقوله وفايدة دخول قد في قوله وقد ينقسم وبالجملة
ان فايدة تظهر في التقسيم لا في الانقسام كلها وايضا على ما في بعض
النسخ من مغايرة القسمة الوهمية للفرضية يصح ان يقال ان هذه الاجسام
التي لا تقبل الانفكاك والتشكل قد ينقسم بالوهم والفرض وقد لا ينقسم بالوهم
والفرض اي مجموعها بل انما ينقسم باحدهما اي الفرض فقط ضرورة ان القسمة
الوهمية قد يقف لعجز الوهم دون العقلية لعدم عجز العقل في قسمة بعد
توقفها على عدم ثم ان الفلك وان لم يقبل الانفكاك لكن يقبل التشكل فالظاهر
ان النسخ في قوله لا يقبل الخرق للمجموع من حيث هو مجموع فلا ينافي قبوله
التشكل قال الشارح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في
موضع من الكتاب قال المحقق الدواني هذا صريح في ان المراد بالوهم ههنا
الفرضية ولا فرق بينهما في هذا الموضع ايضا وتوهم صاحب المحاكمات
ان الشيخ فرق بينهما في هذا الموضع ونسبه الى تصريح الشارح بناء على ما
ذكره من فايدة ايراد لفظ الفرض وانت خبير بانه ينافي تصريح عبارته
وان حاصل الفايدة انه لو لم يرد الفرض لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة
الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير تنبيها
للمقصود ودفعا للوهم فتأمل انتهى وهذا كما ترى فلا من الجايز ان يقال
ان مراد الحاكم دفع ما يتوهم من المنافاة بين ما ذكره الشارح ههنا وبين
ما وقع عن الشيخ فيما سيأتي وحاصل الدفع ان الشيخ لم يفرق ثم بل
مراده بالوهم الفرضية ومراد الشارح بوقوف القسمة في الوهم في الوهمية
المقابلة للفرضية وان الشيخ لما لم يفرق بينهما هناك بل اراد منهما الفرضية
يصح الحكم بعدم الوقوف واما الفرق بينهما فيما وقع عن الشارح ههنا كما صرح

وايضا ان ما ذكره اولا بقوله هذا صريح الخ ليس كذلك وبالجملة انه ليس
صريحا في ان المراد من الوهمية الفرضية على سبيل القطع ولا يكون مراده
التفرقة اصلا ولهذا جوز النسخة الدالة على التفرقة بجواز مرجوحا فان
مراد الشارح بقوله لم يفرق في موضع من الكتاب غير هذا الموضع كما
نحى على العارف بان البناء الكلام مع قطع النظر عن حديث ظهور المراد
وايضا من الجائز توجيه كلام المحاكم بان غرضه ان الفرق في هذا الموضع بناء
على النسخة المرجوحة كما صرح الشارح بالفرق بين الوهمية والفرضية والتصريح
بالفرق ظاهر الا ان الشارح صرح بان الفرق في هذا الموضع فليتدبر ثم ان
الفاضل الشيرازي تصدى لتصحيح كلام المحاكم بوجه آخر وهو ان مراده ان
الفرق بينهما في هذا الموضع بناء على النسخة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح
بترجيح النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها لان الحواشي
لم يفرق بينهما في هذا الكتاب انتهى وهذا كما ترى انه توجيه بعيد بعد ما سمعت
توجيها قريبا قال المحاكم لان قسمة الشيء متوقف على ادراكه بالضرورة الخ
لا يخفى جواز ان يقال مراد الشارح ان استحضار ما يقسم في هذه المرتبة
غير واقع في الواقع وتحقق ذلك بان ما يستحضر ليس مما يقسم وبانه لم يكن
الاستحضار نفسه ولا حاجة الى حمل الكلام على اعتبار القسمة وعلى ما
ذكرنا اولا لفظ ما ذكره المحاكم ثم ان المحقق الدواني قال لو كان الحمل قوله ما
تقسم فيما وقع من المحاكم بقوله لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه مشاهدة
على ما يريد ان يقسمه كما في قوله تعالى اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وقوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم انتهى وقد اورد عليه الفاضل
الشيرازي بقوله اقول يرد عليه ما اورد على قول الشارح ما يقسمه اذ كان قسمة

ورد كلام الفاضل الشيرازي بوجه من التوجيه حيث نسب الشارح الى الاختلاف والتسمح ونسبه الى الاختلال في توجيه كلامه

الشيء

الشيء يستدعي ان يدركه القاسم كذلك اراده قسمة الشيء مقتضى ادراك ما يريد
قسمته انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجائز ان تعلق الارادة بالاجمالية من
الوهم بتقسيم بعض الاجزاء ولا يلزم من ذلك ان استحضر اي لمنتهى الى تخصيصه
كما اذا تعلقت الارادة بالاجمالية بقطع المسافة حيث انها لا تستلزم استحضار
اجزائها وذلك بخلاف ما عليه امر تعلق القسمة لانه يلزم استحضار ما
يقسمه اليه ثم انه لا يلزم على التقدير الاول ان يدرك الوهم امرا كليا بل امرا
اجماليا كما في ابصار العسكر دفعة واحدة وكذلك تخيله وكذلك الامر فيما
اذا كان المدرك هو العقل بتوسط آلة الوهم وان كان الفرق بين القسمة الوهمية
والفرضية بان القسمة من الوهم لا تقع الا بان لا يحفظ المقسم بخصوصه بل
الاقسام وذلك بخلاف ما عليه الامر في القسمة الفرضية ولهذا نفى القسمة
الوهمية دون الفرضية كما اشار اليه المحاكم والشارح قال المحاكم الخامس
انا لا نسلم ان الوهم لا يقدر على ادراكات غير متناهية لا ذكر المحقق الدواني
اقول لكن ان يستدل على ان الوهم حادث فذكر كانه متناهية من جهة
المبدء وهو ظاهر وكذا من جهة المنتهى اما للبرهان الدال على ضرورة
انحلال التركيب بالموت واما لان الوهم لا يدرك الامور الغير المتناهية على
الوجه الكلي فيحتاج في ادراكها الى صور جزئية متعاقبة غير متناهية و
استحالة حصول تلك الادراكات الغير المتناهية دفعة واحدة لجريان
التطبيق فيها والادراكات المتعاقبة الغير المتناهية تستدعي زمانا
غير متناه فحصول تلك الادراكات الغير المتناهية يستدعي انقضاء
ما لا نهاية له من الزمان المستقبل وهو محال انتهى وهذا كما ترى ان
بناء حاصل الوجهين على ان الوهم لا يدرك الامور الغير المتناهية على

ولكن العقل يدرك هكذا وانت خبير بان التفرقة بينهما في ذلك اما
عدم ادراك الامور الغير المتناهية على التفصيل فيشترك بينهما والعقل
وان لم ينعدم بانحلال التركيب العنصري وانعدام هيكله العنصري لكن
من جهة المبدء لم يدرك الامور الغير المتناهية بالنسبة الى الحدوث كما هو
التحقيق وذلك على ما عليه المشاؤون واما من جهة المنتهى فلانه يستند
زمانا لا نهاية له وليس كذلك وهذا كما ترى مشترك بين الادراك العقلي
والوهمي كما لا يخفى على ان الحاكم اشار اليه بعد ما ذكر من السؤال وذلك
حيث قال ويمكن ان يعني بالكليات القضايا الكلية الى قوله وح يندفع السؤال
فليتدبر فيه قال الحاكم وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم اولا الحمل الاول
اقول الوهم يكون غير قادر على ادراك الكلي لا يدرك الامور الغير المتناهية
لا على الوجه الكلي ولا على الوجه الجزئي لما مر انفا بخلاف العقل فانه يدرك
الامور الغير المتناهية بالعقل ونقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك
ادراك او قسمه قسما الى حد للبرهان الدال على ضرورة الانحلال كما هو
انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره الحاكم على ما ذكرنا ثم ان الوجه الثاني يحتمل
ان يقال الظاهر ما وقع عن الشارح يدل على ان الوهم موجود وتعلقه
كما يشعر به قوله ان الوهم ربما تعلق ما لا اراه ثم الفاضل الشيرازي قال اقول
في الوجهين نظر اما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور الغير المتناهية
بصورة واحدة وقد عرفت انه لا يصح فعلى القسمة الفرضية من العقل
لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متمايزة عند العقل بصورة متعددة
على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لا تقف وقسمة الوهم
قد وقفت وهذا انما يظهر فيما اذا كانت التقسيمات متعاقبة لا انها وقعت

على الوجه الكلي بصورة واحدة فتقرير المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية صح

دفعة واما في الوجه الثاني فلان النفس وان كانت باقية بعد خراب البدن
لكن القوة المفكرة التي تكون التحليل والتفصيل بها تابعة للبدن في الحدوث
والفساد فح يقف قسمة العقل ايضا انتهى وهذا كما ترى كلا الوجهين غير
وجيه اما الاول فلان القسمة العقلية لا تستوجب التغير كيف والحاكم
معترض على ذلك وما ذكره في العلاوة لا يظهر وجهه وما وقع عن الشارح
بقوله والفرض العقلي لا يقف شعر بذلك وما ذكره في الوجه الثاني ترى حاله
لان القوة المفكرة تدرك الامور الجزئية وانه قد اعترف ايضا بان في القسمة
العقلية الفعلية لا يلزم امتيازها بصور جزئية بل يكفي فيه الامتياز بصور
متعددة كلية كما عدم عنه بقوله ومعنى كون القسمة العقلية يكفي فيه
تصور العقل الاقسام على الوجه الكلي ليس معناه ان العقل يتصور جميع
الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكفي للعقل
تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه تمايز صورة الاخرى
انتهى وهو يدل على الاجزاء التحليلية لا يلزم ان يكون بصور متعددة
جزئية فلا حاجة له الى القوة المفكرة التي تدرك الامور الجزئية ثم ان
المقام ان التحليل والتفصيل وان لم يكن بالقوة المفكرة المدركة للجزئي
لكن من ظاهر كلام الحكماء ظهر ان التعقل الضروري هو التعقل البسيط
الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العالية واما
التفصيل للنفس من حيث انها نفس تعوق القوى البدنية وارتباطها
ذلك الفاضل يدل على ان القسمة لا تقع من العقل بعد خراب البدن و
فساده فقد قال الحاكم السادس ان ادراك العقل الكليات الحاقا
المحقق الدواني اقول ادراك الكليات يستلزم ادراكها الجزئيات الصغيرة

والكبير على الوجه الكلي فان نسبة الكلي الى افراده الصغير والكبير على
السواء انتهى هذا على تقدير ان يكون ادراكه على وجه يسري الحكم منه
اليها وذلك على ان يكون عنوانا لها وموضوعا للقضية الكلية وذلك
بخلاف ما عليه امره اذا كان موضوع القضية الطبيعية فان الحكم عليه
لا يسري منه الى شيء من افراده كما حققه في حواشيه التجريدية وما ذكره
بقوله فان نسبة الكلي الى الابد على ان ادراك الكلي مطلقا يستلزم ادراك
الجزئيات وبالجملة ان الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء ليس الا
في ان المعلوم في الاول وجه ذلك الشيء بالذات وفي الثاني وان كان الفرق بينهما باعتبار
سراية الحكم عليه الى افراده وعدم سرايته هنا اليها فانما هو انما يتاتى على تقدير
اول ما سلكه ذلك المحقق حتى يصح الحكم بعدم وقوف القسمة العقلية
الحاكم اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان ذكر الفاضل
الشيرازي اقول لما ثبت بالبرهان هو ان حجب الوسط الطرفين عن الملاقاة
مستلزم للملاقاة لا بالاسر وهو لزوم الانقسام لكن ذلك لا يكفي في اثبات
المطلوب وهو نفي تركب الجسم من الاجزاء التي لا تنقسم اصلا لما ثبت كون
مذهبهم وهو القول بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمة اصلا مستلزما
لحجب الوسط الطرفين عن التماس فظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم لمذهبهم
على ما اشر وظهر من حمل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتتميم
تقرير مذهبهم على ما اشرنا اليه فتذكر انتهى وهذا كما ترى ان الجاري ان يفهم
من البرهان ان وقوع الاجزاء والجسم ليس الا بوقوع التلاقي بينها لا
بالاسر وتقدم تلاقيها راسا وتلاقيها بالتداخل باطلان في صورة تالف الجسم
الذي لا حجم وهو مستنبط من البرهان دون اخذ حجب الوسط واستلزامه

للانقسام

للانقسام وكونه لازما لمذهبهم وبالجملة ان فاضل الدليل لا يتوقف على اخذ
الوسط كذلك حتى يكون لازما لمذهبهم بل انه واقع ومن هنا لا يلزم ان يتوقف
البرهان عليه بل يبتني الدليل على ان التاليف من الاجزاء يستلزم ملاقاة الاجزاء
لا بالاسر من دون اخذ حجب الوسط في البين ويتم الكلام بدونه ايضا كما يشعر به
ما وقع عن الشارح المحقق فيما في اخر الدليل من قوله وتلخيص هذا الكلام
ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء والا يلزم من حمل
المطلوب هو انقسام الجزء ان يكون الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم
ويمكن ان يكون عدم الانقسام يلزم مذهبهم ثم ان من لزوم الانقسام
يظهر بطلان لازم مذهبهم ومنه يظهر بطلان مذهبهم
لكن المناقشة بان المطلوب بطلان مذهبهم لا بطلانه بطلان
لازمه لا حاصل لها حيث انه لم يتعين المطلوب بالاصل والوجه
في عدم بيان هذا التقرير وتتميمه ان ما وقع عن الشيخ يدل عليه
كما يشعر به ما وقع عنه في الفصل من الحكمين الاولين بقوله
وزعموا ان الاجزاء ثم ان ما ذكره هذا الفاضل فهو مما قد اشار
اليه المحقق الدواني فيما تقدم بقوله تقرير مذهبهم لا يتم الا
بالحكم الثالث اما على ان ظاهر كلامه تتميم ان الحكم الثالث لتتميم
يكون لاصل التقرير لا للتتميم قال الحاكم وفي دليل النقض ابطال لما
ذكره الفاضل الشيرازي اقول هذا انما يتم لو كان في دليل النقض ما خوذ
ان الملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام وليس هذا منظورا
في دليل النقض بل المدار فيه على تسليم الخصم ان الملاقاة بالاسر غير لازم
وبذلك تتم الحجة على الخصم بعد الرجوع الى اثبات القسم الثالث وابطاله

الملاقاة بالاسر لاستلزامه عدم التالف وكون ان يقال هذا ليس خلاصه
دليل النقض اى الدليل الذى اشار الشارح اليه بقوله المناقضة قد ثبت
لان الوسط اذا كان خاصا بالطرفين فيكون اما غير ملاق لهما او ملاقيا
لهما بالاسر والاول مما لم يذهب اليه الخصم فيلزم على الاخر وهو يستلزم
انقسام الوسط انتهى وهذا كما ترى ان ما يتراءى مما وقع عن الشارح ان
الملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام فى النقض وذلك حيث قال
الشارح هذا استدلال شرعى فى النقض واما اخذه من الحكم الرابع قال ثم رجع
بعد ذلك وذكر فى هذا الكلام ان التالى اى الملاقاة بالاسر مناقض للحكم
التالى اى التالف ثم لم يذكر الفاضل الكيدرى بعد ما نقلنا عنه بهذه
العبارة ثم رجع الى ابطال الرأى فى نفس الامر مع قطع النظر عن الالزام ولا
يخفى ان هذا مما لا يتوهم احد من نظر فى الشرح والعجب ان هذا الفاضل
ذكر بعد ما نقلنا عنه وعندى ان ليس للشارح خبر عما ذكره المحاكم
انتهى ولا يخفى ان ما توهمه القائل مما وقع عن الشارح فى اثناء هذا الكلام
بقوله والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا الى قوله ثم رجع لا ظاهر يدل
على ان عدم ذكرهما العدم ذهاب الخصم اليهما وسيظهر انهما لا يناقضان
حكما من الاحكام وظاهر ما تقدم وما تأخر عنه يدل على بطلان هذا الوهم
ثم ان مراده من هذا الكلام على ما تقتضيه سياق المرام هو ان الشيخ لم
يذكر القسم الاول والثانى لما فى من مناقضتهما افاد ان ذكر القسم الثالث
الذى يفيد النقض وظاهر هذا الكلام ايضا يدل بنفسه على ما
اوردنا فتلايح اطراف الكلام قال المحاكم وتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة
وغير المتداخلة ومن ههنا ظهر حال ما قال الفاضل الشيرازى بهذه العبارة

اولا ملاقيا لهما بالاسر صح

انتهى صح

سنام

انو اظهر ان المراد ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء تستلزم عدم تالف الجسم من تلك
الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء المتداخلة جسما او جزءا مقداريا للجسم ويكون له
حجم ومقدار يزيد على مقدار الجسم والاجزاء المتداخلة ليست كذلك انتهى وهذا
كما ترى حيث ان الخصم لم يذهب الى تالف من الاجزاء المتداخلة فقط كما اشار اليه المحاكم
بقوله ولا يلزم [illegible] وبالجملة انه ليس الحكم الثانى التالف من الاجزاء
المتداخلة بان يوجب الحجم ليس الاجزاء مطلقا سواء كانت متداخلة او لم تكن
متداخلة لا من المتداخلة فقط والمراد انه ينافى الحكم الذى ذهب الخصم اليه كما
يدل النقض عليه ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يداخل الطرف الوسط ويزيد
مقدارهما معا على مقدار واحد منهما قلت لا يخلو اما ان يحدث مكانهما اولا
فعلى الاول لا يتصور الازدياد فى المقدار والحجم ضرورة ان المقدار العظيم
والمقدار الصغير لا يحدثان مكانا وعلى الثانى فلا تداخل ولا نفوذ على ما صرح
الشيخ به وايضا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط
فيها واما فى الترتيب صح عند منع الشيخ بالكلية واما ما ذكره الشيخ فى الجواب فيقع
المنع الاول بابطال السند المساوى ولا يخص الدفع المنع الثانى انتهى ما حصله ان
انتفاء زيادة المقدار فى المتداخلة وعموما اشار الله الشيخ وعدم موضع منها
وقع عنه بقوله حتى يكون مكانها او غيرها اه وبقوله والا تميز فى الوضع اذ
لا فراغ عن فيها يحصل لا يكون الخ ان الشيخ اشار الى ان التداخل يوجب اتحاد المكان
فعند عدم اتحاد المكان لم يقع التداخل وصحة اتحاد الوضع والمكان يوجب
ازدياد المقدار والحجم كما نبه عليه الشيخ وفيما وقع عن الشارح تبيين وتفصيل
فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره ذلك الفاضل الشيرازى قد تصدى له
الشيخ والشارح ثم ان الامام قال فى المباحث المشرقية برهانا على ابطال الجزء

قوله فلا يلزم ان الوسط الخ صح

الحد المتصل صح

هذا صح

الامر تصدى له الحكم صح

ما خوذ صح

بعد ما ذكر شق التداخل واستدل له لعدم زيادة الحجم لان جوز التداخل لزم
توجب التجزي لانه اذا كان مقدار الجزئين متساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين
قابل القسمة فايضا فيه كذلك لكون الجزء الواحد متساويا فيه فهو قابل للقسمة انتهى وهذا
كما ترى ان مقدار الجزئين قبل التداخل لا يساوي مقدار الجزء الواحد ويصدق مساويه
وبالجملة انهما على تقدير التداخل يتحدان في الوضع فلم يلزم انقسامه وضعا الى الجزئين
بان يكون له مقدار زائد من مقدار الواحد من المتداخلين مع ان مقداره هو
المجموع مساويا لما يتركب من الجزئين والمجموع مركب لا يلزم ان يكون الوسط فيها
وربما قال الترتيب الصدق الوسط فيها مطلقا على الاجزاء والثالث ليس من هذه الاجزاء
بالضم اجزاء اخرى ليس من هذه الاجزاء المتداخلة التي هي قبل الجزء الواحد من الاجزاء الى
يتركب الجسم منها فان قلت ان الوسط واقع في الترتيب بين الاجزاء التي كان الجسم
اي يلزم وقوع الوسط في هذه الاجزاء وعند وقوع التداخل في جميع تلك الاجزاء
يلزم بطلانه قلت ان هذا ظاهر ما سلكه المحاكم في الجواب والحاصل ان المراد بالتداخل
تداخل جميع الاجزاء ويلزم من اصل التركيب كون الوسط واقعا فهو مناف للتداخل
يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس وهو مما يلزم من تركب الجسم من الاجزاء الان هنا
يلزم في كل الاجزاء مركب الجسم منها وعن تقريرها وبما قررنا ظهر ما يرد على قوله واما
ما ذكره من الجواب فقد قال المحاكم وتابعه الشارح بالفصول المشتركة لا
ذكر الفاضل الشيرازي في قوله لا ورود لهذا النقض على دليل النقض اصلا لان دليله
الدليل على ما سلف لان الوسط اذا كان حاجبا للطرفين لا يتماسان لزم انقسامه
ولا شك ان الفصول المشتركة بين الخطوط ليست كذلك وكذا مركز الدائرة
ولسنا نقول ان المتوسط بين الشيئين مطلقا يكون منقسما وان يكون له
اعراض مختلفة بالنسبة الى امور مختلفة يكون منقسما حتى يرد علينا النقض

على النقض لان النقض هو دخول الجزء في الوسط ودخوله مسبوق
بملاقاة طرفيه وذلك ظاهر ومن هيهنا لا حاجة الى ما قيل انه كفى
في المغايرة قوله غير ما لقيه فانه يدل على المغايرة من الطرفين لان
هذا اذا غاير ذلك غاير هذا ثم اعتذر بانه لما كان ذلك يدل على
الاول مطابقة وعلى الثاني التزاما اراد ان يذكر الثاني مطابقة
ايضا فقال والقدر الذي لقيه فيكون المعبر عنه بقوله
غير ما لقيه والمعبر عنه بلفظة القدر هو لقيه شيئا
واحدا وهو الملاقي قبل النفوذ قال المحاكم تعالى الله والشارح
ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب
والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او
المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعيا ثم اورد عليه الشريف المحقق بان هذا اذا كان
الغلط من جهة المادة ولهذا قال الشيخ في عيون الحكمة الصناعة
المغالطية مقدماتها مقدمات مشبهة او قياساتها
قياسات مشبهة قال الامام يعني يكون المقدمات مشبهة
ان يكون المقدمات كاذبة وعني بكون القياسات مشبهة
كون التركيب باطلا وقد عرفت ان الفساد المشتمل على الصادرة
من جهة صورته بقياسية المقدمات الى النتيجة انتهى كلامه
ولا يخفى انه ليس مراد الشيخ من مقدمات مشبهة مجرد كونها
كاذبة بل عنى منها ما يكون مع ذلك شبيهة بمقدمات صادقة
وذلك على ما نص عليه الشيخ في في البرهان من كتاب الشفا بقوله واعلم

ان جميع الاوليات ايضاً مشهورة ولا تنعكس كما ان جميع المصدق
بها متخيل ومحرك للخيال ولا ينعكس واما المصدق بها على
سبيل تسليم غلط فهو ان يشتبه المسلم شيئاً على آخر لمشابهته
اياه ومشاركته له في لفظ او معنى وهو المقدمات المشبهة
كمن يقول لك اعين باصرة ويكون ذلك مسلماً له من حيث
يفهم منه احد معاني اسم المشترك فيأخذ بدله آخر فيحسبه
انه المسلم او يقصد مغالطة حتى يقع في ان يظن بنفسه او يظن
غيره ان الدينار تبصر وكذلك كل من يسلم ان كل مسكر حرام
واخذ بدله ما يسكر بالقوة فهذه هي المقدمات المشبهة
فاذا تقرر هذا فنقول يجوز جعل المصادرة في هذا المقام
من قبيل المشبهات وذلك حيث اخذ الجزء الذي لا يتجزى
شبيهاً بغيره من الاجزاء في فرض ثلث حالات من الملاقاة و
النفوذ والمداخلة فيكون من قبيل اخذ معنى اسم المشترك
فيأخذ بدله آخر كقولنا كل عين باصرة ثم ان حاصل
ما ذكره الحكماء يرجع الى ان الجزء الذي ينفذ ويتحرك لا تكون حركته
على التدريج ليلزم انقسامه بل تكون حركته دفعية على معنى
ان كل حركة تقطع جزءاً الا يكون له عند النفوذ اول ووسط وآخر
بل يكون الملاقاة دفعة وينضح ذلك غاية الانضاح بعد تمهيد مقدمة
وهي ان الاغلاط المعنوية انما تقع في التأليف والتأليف يكون
اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا
فهو اما قياسي واما غير قياسي اما التي في القضايا انفسها وهي

المقدمات

بالمقدمات فهي التي نريد ان نذكرها هنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف يقع اما
بين جزئين يستحق احدهما ان يحكم عليه والاخر ان يحكم به واما بين جزئين
لا يستحقان كذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب
صحيحاً بان يجعل المحكوم عليه محكوماً به والمحكوم به محكوماً عليه والسبب
ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيهما بدل
ما يستحق ان يكون جزءاً من القضية شيئاً من معروضاتها او عوارضها او لا
يكون كذلك بل شيئاً مشابهاً له او مشاركاً اياه في الاسم او على وجه آخر
الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان
الحكم يتعلق بالذات بما يستحق ان يكون جزءاً من القضية وبالعرض لمعروضاته
وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي
مطلقاً فقد يراد جواز ان يكون الجزء الذي لا يتجزى لمشابهته بالمشاركة
لما عداه من الاجزاء الذي يتجزى في جزئيات حكمها فيه فيكون الدليل مغالطياً
لا اقناعياً حيث ان المعتبر فيه كون مقدماته مشهورة او مظنونة سواء
كانت صادقة في انفسها او كاذبة على ما نص عليه الشيخ وهذا الفن من البرهان
بقوله ولا يبعد ان يكون في المشهورات كاذب ثم ان هذا الدليل المغالطي
اصطلاحاً آخر غير ما يكون مقدماته مشبهة او قياساته قياسات
مشبهة بل ما يكون مقدماته مشبهة بالمشهورات والاول
جدلي والثاني مشاغبي سواء كانت في انفسها كاذبة او لم تكن وبالجملة ان المغالطة
اما ان تكون في البرهان او في الجدل والاول جدلي حيث اخذ المقدمات
المشهورة بما هي مشهورة مقام المقدمات الحقيقية والثاني
مشاغبي حيث اخذ شبيه المشهورات مقام المشهورات ولكن شتان
ما بينهما والاول مغالطة في الجزء لان الموضوعات المشبهة

والثاني مشاغبي حيث اخذت المقدمات الشبيهة

في الواقع سواء كانت حقة في انفسها او كاذبة وان المصادرة لو كانت
مشتملة على مقدمة مشهورة لا شبيهة لكانت اقناعية وليست كذلك
فليتدبر قال الشارح والوضع ههنا هو كون الشيء اما انما قيد بقوله ههنا
حيث ان الوضع مطلق تارة ويراد به المقول حيث اعتبر فيها كون اجزائها
ذات اجزاء ليتصور ان يكون هناك نسبتان احديهما نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وثانيتهما نسبتها الى ما هو خارج عنها والجزء الذي لا
يجزى لما انتفى عنه الامر الاول فلا يصح ان يكون له مقولة الوضع فتعين
ان يكون المراد من الوضع المعتبر فيه ههنا هو القبول للاشارة الحسية
قال الشارح وح ناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء لا يخفى ان ذكره ههنا
من قبيل التصريح بما علم سابقا فلذا ذكر الشيخ في متن هذا الشرح وحصل اولى
اي الاتحاد والاشارة وعدم زيادة الحجم والحاصل ان اشار سابقا الى
انقسامه بقوله فيلقى غير ما القيه الى الغير يعني ان يلزم انقسام الجزء على
توهم المداخلة ثم نبه ههنا على فساد امرين هما الاتحاد في الوضع وعدم
زيادة الحجم والشارح الفاضل تصدى لرفع الانقسام تنبيها على
ما علم انفا فلذا اخر الشارح المحقق ذكره عما سبقه واما الشيخ فقد اشار
الى رفع الانقسام وخلاف المفروض حيث قال فلو كان شيء من ذلك لكان
اي اي اركان هنالك وسط وطرف او زيادة حجم لم يكن ما فرض من تمام التداخل
بتمام بل يبقى فراغ موهوم فيلزم انقسامه ايضا ففيه تنبيه على لزوم الانقسام
على فرض المداخلة الناقصة وفي قوله السابق فيلقى غير ما القيه لزوم على فرض
المداخلة التامة فقد اندرج ان ما اشار اليه اخيرا غير ما قاله اولا بقرينة
قوله بل يبقى فراغ موهوم ههنا وح ظهر حال ما قال الحاكم في المداخلة التامة
على الشارح بقوله

حيث قال ينبغي ان يكون الطرف الداخل

لوجب ان يكون الى قوله وانما بل يبقى فراغ وانقسم مثلا وفي على ذلك
التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه ثم قال والصواب الى قوله وهذا
توجيه حسن انتهى وفيه ما لا يخفى من شبه استدراك بخلاف ما بهما
عليه فليتدبر فيه قال الحاكم والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام
الطرف والوسط اذ ذكر المحقق الدواني في اول هذا الوجه سديد من حيث
المعنى يعني على اللفظ لان ما القيه في قوله غير ما القيه على هذا التوجيه
من الوسط والقدر الذي لقيه من الطرف والاستعارة للفظ بذلك اولى
الاولى ان يحمل دليلا اخر على انقسام الوسط والمعنى والقدر الذي
لقيه مثلا الى المماسة اقل من القدر الملاقي حال تمام المداخلة انتهى وهذا
كما ترى انه لا استعارة في اللفظ به على ما لا يخفى فاضل الشيرازي اورد
عليه بقوله اقول هذا بناء على ما سيجيء ان هذا انما يتم لابطال التداخل
الذي بعد المماسة لا لابطال التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق
الشريف والا فدعوى الاولية كانت في قوة دعوى انقسام انتهى و
هذا كما ترى انه لا فساد في كونه لبطلان التداخل الذي بعد المماسة بل
انه يكون كذلك ضرورة ان الكلام في تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
ومن الظاهر انه لا يكون الا بعد المماسة فلذا يكون بين كلام الشارح
والحاكم وهذا القائل المحقق عليه وكون كلام الفاضل الشيرازي تحقيقا له
لا ايراد عليه فلا نزاع فيه على انه يمكن توجيه هذا الاستدلال انه لابطال
التداخل مطلقا لا شبهة في انه اقناعي وبالجملة ان الجائز حمل كلام
ذلك المحقق على وجهين برهاني وغير برهاني فان كان مراده ان القدر الذي
يقع التلاقي به قبل المداخلة اقل من القدر الذي يقع التلاقي به بعد المداخلة

ان هذا الجزء اقل من جزء الحق يقع التلاقي به في المداخلة فيه ما فيه كما لا يخفى
وان كان مراده ان القدر التلاقي اقل من القدر المتداخل ما يزيد في التداخل
يلزم التلاقي الذي كان سابقا مع تلاق آخر وهذا القدر اي المجموع اكثر
وهذا القدر اقل لا شبهة في صحته وبالجملة ان الشارحين حملا الفظ دون
وكلام الشيخ على معنى الغير ومن الظاهر جوازه ان يحمل على القليل الذي
حاصله الى ان القدر الذي لقيه في حال النفوذ كون اقل من القدر الذي
للداخل ثم المراد من النفوذ ما يكون دفعة لا على التدريج لئلا يكون مقدوره
على المطلوب يكون انما يلزم انقسام الوسط بقسمين لان ما يلاقي من الجزء
عند المماسة غير ما يلاقيه عند تمام المداخلة بالضرورة ثم ان من الافاضل
قد تصدى لدفع ما اورده الحاكم على الشارح بانه يمكن ان يقال المراد
الشارح من قوله المراد بيان مغايرة الملاقي في الوسط والطرف الحالين
وهو ما حمل الحاكم كلام الشيخ عليه فان قلت يرد عليه بعد ما اورده لان
المطلوب هو لزوم انقسام الوسط كما يفهم من قوله فانه يقتضي قسمة الوسط
بقسمين وبيان لزوم انقسام الطرف وان كان امرا صحيحا لكن لا مدخل له
فيما هو المقصود من انقسام الوسط فيكون ذكره حشوا مستدركا
يمكن ان يجاب عن هذا اما اولا فبان ما هو المقصود من انقسام الوسط
لا يثبت الا اذا ثبت ان نفوذ احد المتداخلين في الآخر كما انه يقتضي انقسام
المنفوذ فيه كذلك يقتضي انقسام النافذ اذ لو لم يثبت انقسام النافذ
لا يلزم انقسام الوسط من التداخل لجواز ان يكون التداخل نفوذا للوسط
في الطرف دون العكس واما ثانيا فبان المراد بيان لزوم انقسام الوسط
من وجهين احدهما من جهة بيان مغايرة الملاقي منه في الحالين وثانيهما من

جهة انقسام الطرف فان حجم المتداخلين يكون واحدا وايضا الفرق لا يختلف
بين الاجزاء في المقدار ضرورة ووفاقا في معنى قوله فانه يقتضي قسمة الوسط
بقسمين هو ان كلا من مغايرة الملاقي في الحالين من الطرف ومن مغايرة
الملاقي في الحالين من الوسط يقتضي ذلك وعلى تقدير حمل كلام الشارح
على ما حمل عليه الحاكم يكون دفع الاستدراك بمثل هذا انتهى وهذا بعيد
كما ترى وعلى تقدير صرف العبارة عن ظاهرها يمكن ان يكون ما اورده
الحاكم بقوله والاولى اشارة اليه وايضا ان هذا الدليل لعل الشيخ اشار
اليه والشارح نص عليه بقوله فلا بد من ان ينفذ الوسط على انطباق
المتداخل بان يكون الطرف نافذا في الوسط والحاصل انه لو نفذ الطرف
في الوسط ملقيا الطرف حال النفوذ من الوسط غيرنا لقيه حال الماسة
لزم من الجائز ان يقال في المتداخل لزم ان يكون الوسط منفوذا فيه المتسه
وعلى تقدير كون الوسط نافذا يلزم كونه منفوذا فيه وكل نافذ منفوذ فيه
وان لم يتوهم ذلك بحسب العرف واللغة يكون لزم منه انقسام الوسط
والقول بكون الوسط نافذا في الطرف دون العكس على هذا التقدير ليس مراد
كيف والمفروض نفوذ الطرف في الوسط والقول باحتمال نفوذ الوسط
في الطرف بان يكون الوسط نافذا ايضا يبطل ما ذكره ولكن ليس الكلام
ههنا فيه بل ان نفوذ الطرف في الوسط يستلزم انقسام الوسط وهو لا
يستدعي حديث مغايرة الملاقي في النافذ ايضا وقوله فيلزم غيرنا لقيه
بناء على ما صرح به الشيخ متفرع على قوله فلا بد من ان ينفذ في الوسط
ثم ان بناء على توجيهه يلزم ايراد على الشيخ والشارح حيث ذهبا الى
ان من التداخل يلزم نفوذ الطرف في الوسط ومن كلام هذا القائل والتوجيه

لا يلزم هذا كما نص عليه اللهم الا ان يقال و القدر الذي لتيسيط كان جواب
عن سوال يورد ههنا بان المتداخلين لا يستلزم كون الطرف نافذا والوسط
مفقودا فيه حتى يلزم انقسام الوسط بل من الجائز العكس فاجاب بان هذا
في الناقذ ثم الوسط ان كان نافذا مقول ايضا فيه ما يستلزم انقسامه
الا ان ظاهر كلام هذا القائل حيث قال وهو ناحل انحاء كلام الشيخ على
ان الطرف نافذ الآن سكلف ويقال يلزم نافذية الوسط ايضا واما
ثانيا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من حديث وحدة حجم المتداخلين وعدم
اختلاف الاجزاء في المقدار ضرورة ووفاقا يدفع ذلك الاشكال لا يمكن
ان يقال اذا كان الوسط مفقودا فيه يلزم انقسامه على ما اعترف به واذا
كان نافذا والطرف مفقودا فيه يلزم انقسام الطرف فيستلزم انقسام
الوسط لاتحادهما حجما ومقدارا لكن يلزم ثبوت انقسام النافذ فانا نمنع
بقوله اذ لو لم يثبت انقسام النافذ محل كلام وما ذكره في الوجه الثاني
فهو بعيد فليتدبر قال الحاكم واما المتكلمون فقد ذهبوا الى ان المسافة
مركبة الخ قال الشريف المحقق هذا اللزوم بحث لان وجود الاجزاء
بالفعل في المسافة لا يوجب وجود الاجزاء بالفعل في الحركة لجواز انطباق
المتصل في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قالوا ان ما ذكره
انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول في الجواب عنه انه قد يقرر
في موضعه ان الوحدة الشخصية للحركة انما تحصل بالوحدة الشخصية للمسافة
فاذا كانت المسافة اشخاصا متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك
محالا انتهى وهذا كما ترى انما اشتباه على غير محصل لضرورة ان تركب المسافة
من الاجزاء لا ينافي تشخيص المسافة عندهم على قياس امر الجسم وتشخيصه مع تركبه

من الاجزاء ثم انقسامها الى الاجزاء مقدارية بحسب الخارج على ان تكون كل
مسافة يستلزم تعدد المسافة وتنافي وحدتها الشخصية ضرورة انها
مسافات متعددة فيستلزم حركات كذلك فلذا قال بعض المحققين ان
عموم الوحدة اقوى من عموم الوجود وكل شيء سواء كان واحدا او متعددا
فهو في حد ذاته واحد بشخص والمتكلمون القائلون بتركب الجسم من اجزاء
لا تجزى مع كونها اشخاصا خارجية يقولون انه شخص واحد وكذلك
القائلون بتركبه من الهيولى والصورة الشخصيتين من الحكماء والشريف
ذلك الفرق بين الاجزاء الخارجية التي هي بين الاجزاء المقدارية له حيث
ان تشخيص الاولى لا ينافي تشخيص ما تركب منها من الجسم بخلاف الثانية
الا ترى ان البيت واحد شخصي مع تركبه من عدة اشخاص خارجية ولا يخفى
جواز ان يقال انه رد على ما ذكره الشريف ان انطباق المتصل على المنقسم
غير جائز لان الانطباق لا يتصور الا بانطباق اجزائه على اجزائه ومن البديهيات
ان كل جزء من المتصل متصل وينقسم الى الاجزاء وله مقدار بخلاف الاجزاء التي
كانت متساوية للمنقسم وهذا ظاهر واما المحقق الدواني فقد اجاب عن
ايراد المحقق الشريف بانهم انما ذهبوا الى تركب المسافة من اجزاء لا تجزى
لاعتقادهم ان الشيء لا ينقسم الى ما لا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمة مسلمة
عند المتكلمين باسرهم ولذلك لما شاع انتظام الحكماء في انقسام
الجسم الى ما لا نهاية له وقع في اثبات الجزء ولما الزمهم الشهرستاني في المقدمة
لم يقل بتركب الجسم منها اذ المتصف بذلك فنقول لم يكن حمل كلام المحاكي على
ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء لا تجزى لزمهم على الصوم
تركبه بالفعل ايضا من تلك الاجزاء انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي
الوكر

بقوله اقول لا يخفى ما في قوله ولذلك لما ساعد النظام ثم قال اذ كما ان
النظام وقع في اثبات الجزء من حيث لا يشعر به فكذا الشهرستاني وكما
لم يقل الشهرستاني بتركب الجسم منها صريحا فكذا النظام انتهى ولا يخفى
جواز ان يكون مراد المحقق الدواني من ذلك ان من الانقسام عند النظام
على الوجه المذكور يلزم الجزء وبعبارة اخرى ان النظام مع ذهابه الى صحة
امر الجسم في الانقسام عند الحكماء ولكن مع زيادة ان يخيل الانقسام من لوازم
قبول الانقسام يلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى من هذه الجهة ولزومه
على الشهرستاني من جهة اخرى لا يضر كما ان عدم شعورهما بالجزء ايضا كذلك
وبالجملة المقصود ان قبول الانقسام بحيث يستلزم فعليه الانقسام الغير
مذهب المتكلمين الذين منهم الشهرستاني وتركب الجسم من الاجزاء لازم
بسببه كما ذهب النظام اليه وان الشهرستاني منهم لما يذهب اليه
لا يلزم الجزء على من هذه الجهة وان لزم من حيث انتهاء قسمة الجسم الى حيث
لا يقبل القسمة اصلا وهذا ما اراده طاب ثراه فليتدبر قال الفاضل
جواز ان يكون توارد هما على الجزء بحركات متعدده قال الفاضل الشيرازي
اقول على هذا التقدير ايضا يكون المصادره بحالها اذ كون مداخلة الجزء
في الجزء بحركات متعدده انما يكون اذا ثبت ان الجزء ينقسم فاثبات الانقسام
به يكون مصادرة على المطلوب انتهى ولا يخفى انه يرد مثل هذا الايراد على
الشارح المحقق لان غاية ما في الحركات وتداخل الجزء في الجزء لا يحقق
الا بان يحصل في الجزء حالات من التماس والنفوذ وتمام المداخلة مثلا يلزم
الانقسام فيكون مصادرة الا ان يقال ان لا يلزم من ذلك تغاير حالات
الجزء على الوجه المذكور فلا يصح الاحديث الافاعية على الشارح الفاضل

بقوله لم يقل بتركب الجسم
الى اخر منه الجملة بتركب
منها وجوه ان يقال
بوجه اخرى صح

الذي كان دوام

كما سيأتي الاشارة اليه ما ذكره المحقق الدواني قال المحاكم وجواب الشارح
ما اعتبر المبدء والمنتهى في الحركة لما قال المحقق الدواني فان قيل المصادرة لا
تندفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقي حال المماسة غير القدر الملاقي
حال النفوذ اذا كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين القدرين
مغايرة وهو ظاهر وقلت اصحاب الجزء يثبتون الجزء حال المماسة من غير
المداخلة حالا وهو ظاهر واذا جوزوا كون المداخلة بالحركة لزمهم الفرق
بين القدر الملاقي في الحال الاولى والقدر الملاقي في الحال الثانية فيلزمهم
الانقسام ولكنهم لا يثبتون الاحوال الثلاثة للحركة في الجزء الذي لا يتجزى
بل هم قائلون بانه امر دفعي لا يتجزى اصلا فاثبات التجزي باثبات الاحوال الثلاثة
يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه لو جوز مجوز
ان الملازمة التي تضمنها هذه العبارة ممنوعة لجواز ان يكون المداخلة بالطريق
النفوذ بل يكون الاجزاء في اول الملاقاة متداخلة كما في الاطراف المتداخلة
واجيب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال ايداخل
اجزاء الجسم متباينة بالفعل لها ترتيب ووسط وطرف ولذلك قال ايداخل
الوسط واما القسم الثاني الذي صرح برفضه هو نفي الملاقاة بالاسر مطلقا
لا المداخلة الحادثة بعد الملاقاة بالاسر لان الاقسام المحتملة هي عدم الملاقاة
اصلا بالاسر واما الا بالاسر فلو فرض الملاقاة بالاسر بالملاقاة الحادثة لصح
الحصر في عدم الملاقاة والملاقاة بالاسر لجواز ان يكون الملاقاة غير حادثة
واذا كان القسم الثاني هو نفي الملاقاة بالاسر مطلقا كان اثبات الثالث
موقوفا على ابطال القسم الاول فلا يتم اثبات نفي الملاقاة بالاسر الحادثة
فلا يصح قول الشارح ثم يرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشمل

ولا يستقيم ذلك الا

ولا بالاسر صح

التم صح

اي الملاقاة لا بالاسر صح

على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة بالاسر
مطلقا والمبطل هنا على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملاقاة
بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول الملاقاة ظهر لزوم الانقسام
ضرورة كون التماس في اول الملاقاة ولا حاجة الى ابطال التداخل
بعده انتهى واورد على الفاضل الشيرازي بقوله اقول يمكن ان يقال الاقسام
الثلثة المحتملة على تقدير كون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس بناء
على ان هذا التقدير لازم لمذهبهم لان تركب الجسم من اجزاء لا تجزى لا
يتصور الا ان كان طرفاه وسط يحجبهما عن الملاقاة فالقسم الثاني
هو الملاقاة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر وعلى هذا التقدير
لا يحتمل الملاقاة بالاسر الغير الحادثة فيندفع الايراد الاول لكن يتوجه
ان المقصود لو كان ابطال الملاقاة بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنفي
ما كان ثانيا لان الثاني هو الملاقاة بالاسر حين تحجب الوسط الطرفين
عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي هو الملاقاة
بالاسر الحادثة بعد التماس ولهم ان المقصود ابطال القسم الثالث
مطلقا على التقدير المذكور فيقول ذكر الشيخ لابطال التداخل دليلين
احدهما لابطال التداخل الحادث والثاني لابطال القسم الاخر الا ان
بالثاني يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله ايضا فظاهر الورود
على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الايراد بعد تمهيد
ذكره المحقق وهو ان الملاقاة بالاسر لما كان الاجزاء لكونها متحيزة بالذات
شاغلة لجزء من المكان مغاير لجزء من المكان الذي يشغله الجزء الاخر
لا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا حظ لها من التحيز

ولا تشغل

ولا تشغل الجزء من المكان فانها تتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة بعد
كونها اعظم من المسافة والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة وصفو
ان يقال كون القدر الملاقي في حال التماس غير القدر الملاقي في حال النفوذ
لازم من حركة الجزء الاصلية ونفوذه في الاجزاء اللازم للملاقاة بالاسر
في الامور المتحيزة بالذات فلا مضادة انتهى وهذا كما ترى فان ما ذكره
بقوله ولكن يتوجه اعتراض متوجه ضرورة ان الكلام في تركب الجسم من اجزاء
لا تجزى وتألفه منها ومن الظاهر ان الوسط اذا حجب الطرفين على هذا
التقدير وهو زمان التماس فلا يخلو اما ان يقع الملاقاة بالاسر او لا
بالاسر ولا احتمال لعدم الملاقاة ح كما يفهم من ظاهر كلام الشارح فعلى
الاول يلزم التداخل فلا يمكن ان يكون له حالتان المماسة والمداخلة ولزم
المتكلمين القول بتغايرهما واتحادهما معا اما الثاني فلان التماس لا يكون
الا بالتداخل واما الاول فلان الكلام في تركب الاجسام من الاجزاء فلا
تغاير المماسة والمداخلة والا لما حصل من تركب الاجزاء جسم ما اصلا لان
جملة الاجزاء التي لا تجزى على تقدير تداخلها لا يزيد حجمها على حجم جزء واحد
ثم انه يرد على ما ذكره ما ذكره المحقق الدواني من قوله نقلت اصحاب الجزء
ان ظاهره يدل على ان الدليل الثاني ايضا الذي لا يرضاه في مع ان الحق هو
الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير حيث ان بناءه ليس على المناقضة بل على
ابطال مذهب القائلين بعد تقديره ولو انه ثم ان ما وقع عن المحقق
الدواني بقوله وايضا اذا لم يقع التداخل فرضا يدل جواز بناء الكلام على وقوع
التداخل اول الملاقاة وبعدها والجملة ان لزوم الانقسام على تقدير التداخل
بعد الملاقاة ايضا مسلم لابطال التداخل وان كان له طريق اخر في لا

الاولى موجبة والثانية لا تنافي الاخرى

استند الدعلى هذا الاستدلال بالحال والجملة ان التداخل بعد الملاقاة بالطول
مع قطع النظر عما يلزمه من الانقسام بل بالهو تداخل حيث انه لا يصح التداخل
بين الامور المتحيزة بالذات ثم ان ما ذكره الفاضل الشيرازي بقوله ولو سلم
لم يرد عليه ان مقصود المحقق الدواني الايراد على الشارح بمعنى وعلى
بما ظنه من ان اللازم ابطال التداخل الحادث بين الاجزاء المتباينة ثم لو
ان القسم الثاني الذي قال الشارح صرح الشيخ بنفيه بقوله وان ليس كلا
واحد من الطرفين اما التداخل مطلقا او خاصا فان كان الاول فيرد
على ما ذكره الشارح بقوله مندبيا ان حال القسم الثاني اما لا يدل على ابطال
مطلقا كما يظهر من سياق كلام هذا الفاضل وان كان الثاني فيرد عليه
ما ذكره المحقق من ان الدليل على ابطال التداخل لا يكون اكثر من واحد على
ظاهر ما ذكره الشارح فلا يندفع ما اورده المحقق الدواني عليه وما اعترض
له الفاضل الشيرازي بقوله والحق في الجواب فهو غير صواب بل الحق الحقيق
بالتصديق ان المتحيز بالذات الذي كان لا يجري بوجه من التداخل اصلا وان
ملاقاتها كيف وقال بعض ارباب التحصيل نقلا عن استاده ان ما لا عقد
وقدر له حال مماسة خالية عن التداخل وهذا يشمل المتحيز بالذات وغيره الا
باطل في الاول دون الثاني فتدبر فيه قال المحكم واعلم ان اتصال الحركة
دخل له في بيان المصادرة اورد عليه الفاضل الشيرازي بانه ان اراد انه
توقف بيان المصادرة على هذا اتصال الحركة بل يكفي فيما اخذ قبول الانقسام
فذلك لا يدل على استدراك هذا الاتصال اذ يجوز ان يكون الاتصال ايضا
يمكن اثبات المصادرة انتهى وهذا كما ترى حيث يجوز ان يقال ان غرض ابن
من كلام الشارح في بيان المصادرة يفهم انها تثبت بطريق واضح فيلزم الاستدراك

لعل يريد ان الشارح قد ابطله بوجه آخر م

الشيخ م

وهذا الاستدلال كما ان جمع الحدين الاوسطين في دليل واحد يستلزم
الاستدراك الاستدلال كل منهما المطلوب قال المحاكم وفيه نظر من
وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل خير بجواز توجيهه على
وجه يندفع به وجوه من النظر بان يكون ما وقع عن الشارح بقوله اي
المدخل دليلا آخر على استحالة التداخل الا ان يقال ان غرض المحاكم ان
سنة الشارحين انهم اذا لم يكن لا يشاق اوهام المتوهمين في كلام
المتن الى غيره وليس المحاكم غافلا عن ذلك التوجيه كما توهمه الفاضل الشيرازي
حيث قال في رد الايراد الاول عن كلام الشارح المحقق حيث قال اي المدخل
التام بعض ان يكون الطرف الملاقي للوسط صريح في ان هذا الكلام دليل
آخر على امتناع التداخل فيندفع النظر الاول انتهى قال المحاكم والصواب ان
لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل قال
المحقق الدواني فيه نظر لان هذا الدليل على تقرره لا يدل على استحالة التداخل
بل انما يدل على ان الجسم لا يتركب من الاجزاء التي لا تجري على تقدير تداخلها ولا
يلزم من ذلك استحالة تداخلها وهو ظاهر انتهى ولا يخفى جواز ان يكون
مراده انه دليل على امتناع تداخل الاجزاء التي يتركب منها الجسم فيكون
دليلا على امتناع هذا القدر من التداخل ايضا فيظهر من هذا الاستدلال
امتناع التركيب على تقدير التداخل والتداخل على تقدير التركيب فليتدبر
فيه المحاكم في هذا الجواب ضعيف لانا نسلم بالضرورة ان الحركة الموجودة
في الزمان الحاضر وليست ما تحققه اورد هذا الفاضل الشيرازي
بقوله اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر بالضرورة انما هو الحركة
بمعنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازمة

على تقدير التداخل تركب الجسم من اجزاء لا تجزى م

ولعله قد غفل او تغافل عما ذكره م
ثم زاد عليه احتمال ان يكون
جواب سؤال او باطله بان
الدليل انما يدل على ان الجسم
لا يتركب من الاجزاء التي
لا تجزى على تقدير التداخل
فيستحيل التداخل على ذلك
التقدير م

من تركبها من الاجزاء تركب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع
موجودة في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا يبعد ان يدعى الضرورة في انها
ليست موجودة فيه لانها غير قار الذات انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يكون
الحاكم اراد ان المعارض يقول ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر ولا ينقسم
فيلزم الجزء بالبيان المذكور والجواب بان الحركة ليست موجودة في الزمان
الحاضر ضعيف من حيث اجماله فيحتاج الى التفصيل فان الحركة بمعنى القطع
غير موجودة في الزمان الحاضر حتى لزم الجزء للانطباق وبمعنى اخر وان كانت
موجودة لكنها غير منطبقة فلا يلزم الجزء والحاصل ان نفي الحركة في الزمان
الحاضر على الاطلاق مع قطع النظر عن ثبات الحركة وارادة القطع فيه له
وجه ضعيف ثم اعترض عليه بان الزمان لا يكون حاضرا البتة كما سيجيء
تحقيقه فكيف يكون وجود الحركة في الزمان الحاضر بديهيا وليس الحاضر
الان هو طرف الزمان وليس جزءا منه بل هو كالنقطة في الخط واراد
بالزمان الحاضر القليل لا الماضي والمستقبل الذي يطلق عليه العرف
حالا فهو غير مفيد انتهى وهذا كما ترى وان اراد الحاكم من الزمان الحاضر الان
واطلاق الزمان الحاضر عليه شايع وهذا كاف في التعبير والاطلاق
ثم ان الحركة بمعنى التوسط وان كانت موجودة زمانا بمعنى انها تنقضي زمانا
يكون نحو موجودة فيه على ان كل ان فرض منه يكون هي موجودة فيه ولا
يلزم من ذلك بيان يكون موجودة انية وبالجملة ان الموجود اما ان يكون في
الزمان او لا ان اولا فهما عن كليهما او الاول فهما موجود زماني وهو
الذي يقتضي وجوده ان ينطبق على الزمان وموجود نفس زماني
وهو الذي يقتضي وجوده الزمان ولكن لا على نحو الانطباق بل على نحو

وصح ذلك لا على ان الحركة موجودة في الآن الحاضر الذي يعبر عنه الزمان الحاضر فانه اذا كانت الحركة موجودة فيه فنفسه ما اذعاه وان كانت موجودة موجودا نفس زماني صح

اي حد فرض منه يكون هو موجودا فيه بتمامه والاول كالحركة بمعنى القطع
والاصوات والثاني كالحركة بمعنى التوسط او الثاني من التقسيم الاول
كالموجودات الانية كالوصول والمحاذاة وان كان اللاوصول واللامحاذاة
موجودا وجودا نفس زماني واما الثالث من التقسيم الاول فهو الموجود
المجرد عن غواشي المادة كالواجب والعقول والحاصل ان الحركة التوسطية
وان كانت موجودة زمانية لكنها بوجود لا ينطبق على الزمان قال الشيخ
بعد تقسيم الحركة بهذه العبارة وان التوسط هو الكمال الاول الذي ذكرنا
لكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو
من حصول قطع ذلك القطع بطابق الزمان فلا يخلو من حدوث زمان
ومن هنا اندفع الايراد على ما ذكره الحاكم من الجواب الحق اما اولا فلانهم صرحوا
بان وجود الحركة التوسطية ايضا زمانية بمعنى انه يلزم حصول قطع ذلك
القطع ان يكون لبث في زمان وبالجملة الحركة القطعية المنطبقة على
المسافة لا تلزم الحركة التوسطية فلا يمكن ان يتحقق الحركة التوسطية الا في زمان
وفي مسافة منقسمة انتهى مع ذكرنا نقلناه عن الشيخ سندا له ولم يقم انه
لنا والحاصل ان وجود الحركة التوسطية ليس على التدريج بان ينطبق
على الزمان بان يكون بعض اجزائها في بعض اجزاء الزمان بل يستدعي الزمان
على ان كل آن فرض منه يكون موجودة فيه بتمامها وليس فرض الحاكم انها تحصل
في الان انها تحصل فيه من دون استدعائها الزمان بل انها تحصل فيه وفي كل
آن فرض الزمان الذي اقتضاه وجودها الحاصل ان الحركة بهذا المعنى
موجودة في الان الحاضر اي يمكن ان يحكم على انها موجودة فيه ولا تنقسم
ولا تستلزم الجزء لعدم الانطباق كما اشار الشارح المحقق فصل بين فيه

بنوع يرد عليه صح

وفي بعض اجزاء المسافة صح

وان زعم القطع الحركة القطعية المنتجة لزمان على ان تنطبق عليه وعلى المسافة بان يكون اجزاؤها بازاء اجزائها بخلاف الحركة التوسطية له

امتناع اتصال الحركات المختلفة في النمط السادس واشار المحاكم اليه
ايضا والحاصل ان الحركة التوسطية ليست تدريجية ولا دفعية بل
موجودة في نفس الزمان من دون ان يستلزم وجودها الجزء ولا تتناهى
الآنات وبما قررنا ظهر اندفاع ما اورده ثانيا بقوله واما ثانيا فلان
ثباتها اذا اخرك فلا شك ان حدوث الحركة وحصولها الذي في الآن الذي
هو منتهى زمان سكونه وابتداء زمان حركته قد صرحوا ايضا بذلك فان
كان حدوث حركته وحصولها في ان ما اما ان يكون في ان ذلك الآن
فيلزم تتالي الآنات وان كان في آن بينهما زمان فلا يكون ما قرر من زمان
الحركة زمانها انتهى وهذا كما ترى على ما اوضحنا والشارح المحقق في فصل
امتناع اتصال الحركات المختلفة بين هذا ايضا على انه يمكن ان يقال في
توجيه ما وقع عن المحاكم من الآن ان المراد به الآن السيال لا الآن
الذي هو طرف الزمان ثم انه وان اتصف بالحضور لكن باعتبار سيلانه
واستمراره يتصف بالمضي والاستقبال وبالجملة ان حاصل هذه الايرادات
والاجوبة التي حققناها فقد اشار اليها الشارح المحقق والمحاكم وشرح
ما وقع عن الشيخ كما سيأتي في النمط السادس واضاف كرهذا الفاضل
الشيرازي شبهة عدم الآن وجوابه على ما ذكره الشيخ وبينه الشارح
المحقق في ذلك النمط واعترض عليه بما قاله الامام من حدوث الحركة
وابتداء الوجود ثم نقل خبر هذه الكلمات التي قد عرفت ما اخذها على ما قال
ثم اقول واحب ان اهديك الى تحقيق يمنعك ودفع هذه الشبهة وان
من الشبهة الواردة على مذهب الحكماء فاوصيك ان تتعنى فهمه وتعلمه
وتحفظه عن تلامذتي والمالوفة اضابته عن غير شخصية الحاكم

والعمدة هنا ان هؤلاء لا يقرون الزاقل المحقق الدواني في هذا الشارح الى
اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لا يكفي في نفي هذا الوهم بل لا بد فيه من نظر
اخر ليظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التي لا تتجزى فان مذهبهم جواز
نفي الجزء فالمثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو برهانه
لو نظر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
من حيث انه يكون في كل الصور او في اكثرها استيناف وضع لا ينضبط
وايضا ذلك بظاهره ينافي ما قرره من ان ما يكفي النظر السابق في دفعه
عبر عنه بالتنبيه والنظر السابق كاف هنا مع انه عبر عنه بالاشارة انتهى
ويمكن جواز ان يكون ما وقع عن المحاكم بقوله والعمدة هنا الاشارة الى
ان التعبير بالاشارة اشارة الى تحقيق المقام كما يدل عليه مساق كلامه في
المرام وعلى تقدير كونه اشارة الى وجه اخر للتعبير عنه بالاشارة فلا يخلو
عن شوب بل ازيد منه حيث ان ما وقع عن الشيخ بقوله ومن الناس من كان
مقول هذا التأليف لا يشعر انه في بيان مذهب النظام بكلامه ما لزم
عليه من لزوم الجزء وظاهر هذه العبارة انها لبيان الوهم وقوله ولا يعلم ان
كل كثرة الى ابتداء الاشارة بعد وضع الالزام والمقصود من الاشارة برهان
التناسب وخلفه انه يلزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة
متناه الى متناه وليس الشيخ اشار في هذه الاشارة الى لزوم الجزء عليه بالبرهان
والجزء باطل وبالجملة ان لزوم الجزء في اتمام البرهان الذي ذكره هنا وابطال
مذهب النظام بهذا المسلك غير مرضي ولعل لفظة لو لمجرد البيان لا ما
في حديث التناسب وعلى الاستلزام تركب هذا الاستدلال من الدليلين
وليس الامر كذلك وتقدير فيه
الحاكم فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون
وتقاعيف لبيان ظهر حالا ما قاله العالم الشيرازي بعد نقل ما ذكره المحقق الدواني

الجسم غير متناه في الانقسام لما اورد عليه صدر الفضلاء بقوله فيه نظر

اذ هذا الايراد على الشيخ بانه نسب اليهم القول بان الجسم غير متناه في
الانقسام بناء على تفهيم الجزء وهو غير لازم عليهم من نفي الجزء لجواز ان يقولوا
بنفي الجزء وتناهي الانقسام كالشهرستاني ويؤيد ذلك ما اورده في الجواب
من ان هذا الاحتمال يبين البطلان غير معتد به عند الشيخ فهو مدفوع
بان الشيخ لم يقل بلزوم ذلك عليهم بل نقل عنهم التزام ذلك وانما
اللازم من نفي الجزء ليس ما ذهبوا اليه من الانقسام الى غير النهاية بل نقل امتناع
اجزاء لا يتجزى حتى يتم ما ذهبوا اليه فيرد عليه اما اولا فلان ما ذكره في
الجواب من ان هذا مذهب غير معتد به عند الشيخ لا دخل له في الجواب
واما الجواب ان قال ان هذا المذهب غير معتد به عندهم واما ثانيا
فلان ما ذهب اليه الشهرستاني فهو ايضا في الحقيقة قول بالجزء كما لا يخفى
على المتأمل انتهى وهذا كما ترى ان من ظاهر كلام الشيخ نفهم ان ذلك لازم
عليهم وعدم القول بالجزء يستلزم عدم تناهي الانقسام لكن قولهم بان
الانقسامات حاصلة بالفعل باطل يرد عليه ما ذكره المحاكم وما وقع
عن الشارح بقوله وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على
ردها الى قوله لكنهم لم يقرروا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو
موجود فيه مطلقا الا يدل على ما ذكرناه وما وقع عن المحاكم بقوله وهذا
هو الذي نقله الشارح من انهم لا يدل على ان ما ذكره الشارح هو ما
اراده الشيخ وبالجملة ان ظاهر كلام الشيخ لزوم عدم انتهاء الانقسام على تقدير
نفي الجزء لكن لا يلزم القول بان الانقسام موجودة بالفعل كما هو مذهب البطلان
فما ترجيح هذا المذهب على مذهب الشهرستاني والجواب ما ذكره المحاكم

حرره الشريف المحقق هذا الايراد والجواب حاشية على ما وقع عن الشارح
بقوله اذ عنوا لها وحكموا بان الجسم لا وهو يدل على ان الايراد مما يستفاد
من كلام الشيخ كما يشعر به ما وقع عن المحاكم ثم من الجائز ان يقال في دفع الايراد
ان كون هذا مذهبا غير معتد به عند الشيخ يستدعي عدم الاعتداد به في
الواقع ونفس الامر فلذا لم يلتزموه ولعل ما ذكره صدر الشارح من الالتزام
فليتدبر المحاكم يقول ان وحدة الكثرة وجدانا هو واحد ونفس ورد
الاشكال المحقق الدواني لمانع ان نمنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد المذكور
الى ان يقوم على ذلك دليل الى القدر الضروري هو اشتماله على الواحد الاضافي
فان الكثير من افراد الحيوان لا بد من اشتماله على الحيوان الواحد ثم لما كان
كثيرا في نفسه لما تقرر من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ثم لما
كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو من اشتماله
على الواحد اعني العضو البسيط ثم لما كان العضو البسيط كثرة مجتمعة من
الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية هكذا
يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه انتهى واورد عليه
الفاضل الشيرازي بقوله اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يتوجه لو كان المراد
بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يحتمل الى الاجزاء اصلا وليس
كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل على الكثرة وكون الكثرة
لا بد ان تشتمل على الواحد بهذا المعنى ضروري لانا نقول لا شك ان تشتمل
على جزء فان لم تشتمل تلك الجزء على جزء اخر بالفعل ثبت المطلوب والا نقل
الكلام الى جزء الجزء وهكذا فيلزم التسلسل المحال انتهى وهذا كما ترى يجوز
ان يقال ان من ظاهر كلام الشارح والمحاكم يستفاد ان مجرد وجود الكثرة

وتحقيق معناها يلزم ذلك فقد اورد عليه المحقق الدواني بان اشتمال
الكثرة على الوحدة الاضافية واشتمال الكثير على الواحد الاضافي ضروري
لا مطلقا الى ان يقوم عليه دليل وبالجملة ان الواحد يطلق على ما لا ينقسم و
لو بالفصل قال الشيخ في الهيات الشفاء بل نقول ان الواحد بالعدد دلالته
انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل لانه هو ما هو واحد من حيث
هو واحد لكن يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي تعرض لها الوحدة
فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي تعرض لها الواحد ان يكثر
مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط
الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته
ذلك فاما ان يكون قد يكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد
بالعدد من الناس فانه لا يكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان
اذا قسم لكنه قد يكثر من وجه اخر اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس
وبدن وليس واحد منهما بانسان انتهى وهو يدل على ما اوردنا ثم ان استدلال
هذا الفاضل الشيرازي من الدليل بقوله لانا نقول الاشتمال افقد اشار
المحقق الدواني في حواشيه على التجريد بعد ما اعترض على ما ذكر في الشرح
بمثل هذا الاعتراض بقوله والاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق اي لا
يخفى ان من الجايز ان يتمسك في ابطال مذهب النظام باستحالة التسلسل
ببرهان التطبيق مثلا والا لزم الجزم باستحالة التسلسل لا شبهة ان
وهو لا يرد على ذلك المحقق واما القول بان استحالة شرط بالترتب
وليس كذلك فهو شرك وكذا الجواب عنه بان الترتب في الاجزاء المجموعي
والسلاسل الزائدة والناقصة المحاكم واما القياس الذي ضعفه

واشتمال الكثير على الواحد
نفسه بدليل استحالة التسلسل
لا ينافيه لانه يصدق عليه
ان يزيده من طباع الكثير
بما هو كثير كما هو مراد
المحاكم منه انتهى

الشارح فقيه مساهلة اذ ذكر المحقق الدواني اعلم انه لا يلزم في الشكل
الاول ان يكون المكرر تمام محمول الصغرى بل ربما كان جزء من محمولها
او متعلق ذلك المحمول مثلا اذا قلنا زيد في الدار والدار مكان مع زيد في
مكان وكذا اذا قلنا كتاب الاشارات تصنيف ابن سينا واذا قلنا ابن سينا
لج وج ساو لب نتج اما ولما وي لب وذلك مطرد في جميع الصور
بخلاف ما سموه قياس المساواة وحكموا بعدم انتاجه بالذات وكما
يجوز ان يكون المكرر ناقصا عن تمام محمول الصغرى يجوز كونه زايدا عليه
بشرط المحافظة على تعدي الحكم كما نقول زيد انسان وفي عظام راس
الانسان سبعة دور وقد زيد في عظام راسه سبعة دور وقد دفع
في الشرح مثل ذلك في المنطق عند قوله اعلم انه لا سواء قولنا الاوسط
على الوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولنا انه على او معلول
لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه كثيرا مثل كون الاوسط
معلولا للاكبر على الوجود الاكبر في الاصغر ومثل ذلك في الشرح بقوله العالم
مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا
للاكبر وهو المؤلف فانه على الوجود الاكبر في الاصغر هذا كلامه لا يخفى ان
المؤلف الذي هو الحد الاوسط لم يتكرر الا بزيادة اللام لاتصال الاكبر
فيه قولنا زيد انسان وكل انسان ففي عظام راسه سبعة دور وقولنا
في قوة قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف لا نقول بخروجه قطعا
انما نتج منه النتيجة مع عدم ملاحظة ما ذكره اصلا على انه لا يجري ذلك
في القياس الاخير اصلا فان العلة للمؤلف هو المؤلف كما صرح به الشارح لا قولك

يجب ان نعلم ان ص

له مؤلف وهو ظاهر وهذا ما ذهب اليه بعض اساطين العظام من الحكماء
الاعلام وهو من الاساتذة الشارح المحقق مصنف في ذلك رسائل عديدة
وادعى له جمهور فضلاء زمانه قال ولا بعد في ذلك فانهم ذكروا ان
الشرطية ان المطبوع منها ما يكون الاشتراك في جزء غير تام وانا رايت
اصل هذا في شرح الاشارات للامام لكنه ليس بهذا التمام وبعد تمهيد
المقدمة لا شك في استعمال القياس الذي ذكره هنا لان قوله وكل ما
يشتمل على الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة في قوة قولنا وتلك
الاشياء الغير المنقسمة اشياء لا يقبل القسمة فاذا ركبنا مع الصغرى
المذكورة وقلنا الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وتلك الاشياء الغير
المنقسمة لا تقبل القسمة ينتج الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة
الخامس ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة اقول المحقق الدواني في بحث
لان اجزاء الزمان متعاقبة في الحدوث وثم لم تبلغ تلك الاجزاء سلغ اللانهاية
معين آن قران وهكذا الى حيث وفرض لم يبلغ تلك الاجزاء سلغ اللانهاية
وذلك ضروري انكاره مكابرة فاحسنه فلعل النظام هرب من تلك
المكابرة الى التزام الطفرة انتهى وهذا كما ترى فان ما وقع عن الخامس وقوله
فانه يلزم ان لا تقطع المسافة المحدودة في الزمان غير متناه يدل على توجه
ما تقدم ان الفاضل الشيرازي اورد عليه حيث قال لا يخفى على المنصف
ان التزام الطفرة احسن من هذا وان كان هذا فلسفيا ايضا لان الامور
التي توجد شيئا فشيئا من بدايته الى نهايته فامتناع كونه غير متناهي القدر معلوم
بالضرورة والقول بخروج عن طريق الحق انتهى ولا يخفى ان حدوث التعاقب
في الحدوث اظهر في الفاحشية هذا

على الكثرة على الاضافية قال المحقق الدواني في عدم صدق الكثرة فلا
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف والواحد نصف الاثنين
والاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى الضعف ثم لا يكون اكثر من
الواحد اذا الواحد ليس كثيرا انتهى قال الفاضل الشيرازي اقول القلة والكثرة
الاضافية قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصل فلم تحقق في الواحد وما
استدل عليه بان الواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير
بالنسبة الى الضعف فيتم لزم على ان الواحد بل نصفه كثير لان الواحد ضعف
النصف ونصفه نصف له ولم يقل احد بل الحق ان الاثنين كثير
حقيقي والكثرة الاضافية الحدوثية خلاف الظاهر الصريح الوجدان
قال اقول الاجماع انه مذكور في تعليقة الفاضل الجلي على قول الشارح لان
الاثنين ليس بكثير فيه نظر الا ان يقال ان القائل ليس لواحق الكم ولا يكون
الواحد قلة انتهى وهذا كما ترى لم يزد على ما ذكره هذا الفاضل الا ما هو
اكثر الاصحاب انهما من لواحق الكم المنفصل مندرج على ان هذا الايراد
اشتباه على غير محصل وذلك حيث ان الشيخ في فاطيغوريا من كتاب
الشفاء صرح بان المراد من الكم ما يشمل سده ومن الظاهر ان الوجه
من مبادي الكثرة فيدخل في الكم لما لا يلزم اختلاف الحصر المقولات في عشر
نحو ان يكون مراده من كون القلة والكثرة من صفات الكم المنفصل
ما يشمل سده ايضا لا سيما في مقام التوجيه لما وقع عن الشيخ والعجب
من الشارح المحقق لم يشر الى هذا التوجيه وحكم بانه مواجه لفظه
ومثله عرض له مع تصريح الشيخ في ذلك الفن فلينظر فيه
ما وقع منه من التعليل بقوله اذا المقصود واضح لما ان يكون اشارة الى

ما علمه الحاكم من ان المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم
هي غير متناهية واما الى ان في عبارة الشيخ لفاوتشرا بتا وذلك
على ان يكون ذكر الواحد بالقياس الى المتناهي والمتناهي بالقياس الى
غير المتناهي ولكن ذكر الوحدة على سبيل الاستطراد وتقرر الدليل على
المسلكين ان الجسم له كثرة غير متناهية وكل كثرة غير متناهية فان منها
كثرة متناهية ثم ان الحاكم حكم بان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية
يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتمامه بدونها
انتهى وقد يقال ان الكثرة من حيث انها كثرة تصح اشتمالها على الواحد
والمتناهي ولا يلزم من ذلك تكون الكثرة متناهية او غير متناهية
اشارة الى دفع وهم ربما يعرض لبعض الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية
لا يجب اشتمالها على الواحد ولا يخفى انه ان اريد به كون الكثرة بما هي
لا تخلو عن كونها مشتملة على المتناهي فهو مسلم لكن لا يفيد الكلية والعموم
لكان الاثنين حيث انه كثرة ومع ذلك غير مشتمل على المتناهي وان
اريد به كونها مشتملة على المتناهي مطلقا فهو ممنوع والسند مفقود
وقد يقال الوضع الكثرة بالغير المتناهي تقت على كليتها وعرض الحرص
ليس الا ان الاحتمال هذا التعميم بل كون التخصيص لغير المتناهي
يمكن ان يقال فائدة اثبات المتناهي في ضمنه على الاستدلال المستدل
به على استحالة تركب الجسم مما لا يتناهى وذلك بان يقال ان ذلك المتناهي
اذا فرض من اجزاء ثانية بعضها فوق بعض لحصل جسم متناه فيترتب
الجسم الذي لا يتناهى اجزاؤه ليظهر بطلانه ايضا بان نسبة الجم الى
نسبة الاجزاء الى الاجزاء ملزم ان يكون جم احدهما غير متناه مع انه ليس كذلك

فليتدبر

فليتدبر الخارج اذا المقصود واضح كما هو مقصود الشيخ من ان الكل
كثرة غير متناهية منها ذلك وهو ظاهر لا خفاء فيه وانما
ذكر المتناهية اطرادا واستظهارا فلا يخفى ان ما ذكره الامام
تحقيق كلام الشيخ وهو في غاية الحسن وما ذكره من التحقيق
باق بحاله غاية ما في الباب انه التزم ان لفظ المتناهي زائد
وهو ما ادعاه الامام قال الشارح فلذلك حكم الشيخ بارتفاع
التعدد على سبيل التجويز لا يخفى ان التعدد منتف قطعا في صورة
التداخل اذا كان وضعيا وغير منتف قطعا اذا كان
عقليا فلا معنى للتجويز الا ان يقال ان مبنى ذلك على تجويز
ارتفاع التعدد بالنظر الى ماهية ارتفاع التعدد لا انه يرتفع
بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب العقل وفي نفس الامر
وفيه كلام لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها قطع
لا ينفي فلا معنى لتجويز ارتفاع التعدد نظرا الى ماهيته ارتفاع
التعدد بل يلزم الحكم به جزما والغرض ان غرض الشيخ من نفي التعدد
هو القطع والجزم على ما هو ديدنه في التعبير مختارا انه يقول
يشبه او لعل او عسى وامثالها والمراد من انتفاء التعدد
ههنا هو انتفاء التعدد الوضعي لا مطلقا وذلك حيث انه
بصدد بيان عدم ازدياد الجم بزيادة اجزائه المتداخلة
ترقى عنه بقوله بل عسى التعدد ولما قلنا ان المراد من
ذلك التعدد هو الوضعي لانه بيانا سبب حصول الجم فاذا انتفى
التعدد الوضعي في صورة التداخل فقد انتفى الجم ايضا والحال

ان ما قاله الشارحان في حل ما وقع عن الشيخ ههنا فهو بعيد
بل الحق حمل كلامه على ظاهره قال المحاكم وجوابه
ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام قال الفاضل
الشيرازي ان هذا الجواب منظور فيه اذ الدليل الذي
ذكره الشيخ لابطال التداخل انما يدل على بطلان التداخل
الحادث بعد الملاقات على ما ذكره المحقق الشريف واشار
اليه صاحب الحاكمات حيث قال هو جواب لسؤال مقدر
عسى ان يورد ويقال لا نسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون
للطرف حالان او احوال انما يكون كذلك لو لم تكن الاجزاء
مخلوقة على التداخل انتهى وعلم منه ان الدليل المذكور
لا يدل على امتناع التداخل الحادث واما الدليل الثاني فانما
يدل على بطلان التداخل فيما يتحقق فيه الوسط والطرف
وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلثة متداخلة لم يكن من
اجزاء الجسم اذ لم يكن من الاجزاء المقدارية فعدم تحقق
الوسط والطرف ح وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فتامل
انتهى وهذا كما ترى يجوز توجيه ما وقع عن المحاكم بان
مراده انه على تقدير تالف الجسم من الاجزاء الغير المتناهية
يجب وقوع التالف بين الاجزاء الغير المتناهية بقرينة
قوله بعض التاليف حيث يشعر ظاهره بان الاجزاء التي
يتالف منها الجسم لا يكون متداخلة بحسب الخلقة وان
كان كل واحد من هذه الاجزاء مع اجزاء اخرى غيره مخلوقا

التباين بحسب الوضع م

الجسم م

على التداخل لزم تحقق اجزاء متباينة في الوضع بين اجزاء
غير متناهية ظاهر والا لزم عدم تحقق مجموع الاجزاء الغير
المتناهية بل لزم انحصارها في جزئين متباينين وان
كان كل منهما اجزاء متداخلة غير متناهية بل في جزء واحد
متالف من اجزاء غير متناهية متداخلة وهذا كما ترى انه
لا يكفي وجود اجزاء غير متناهية متداخلة في مذهب النظام
حيث انه ذهب الى حصول الجسم منها وهو ممتنع على هذا التقدير
كما لا يخفى على الناقد البصير وعلى تقدير تالف كل جزء من
اجزاء متداخلة غير متناهية يلزم وجود مجموعات متناهية
متباينة في الوضع مرارا لا نهاية لها وعلى تقدير انه لم يزد
الحجم يلزم تداخل الاجزاء الحادث بعد الملاقات والدليل الثاني
انما يجري على مذهبه من التالف وحصول الحجم للجسم من مثل
هذه الاجزاء المتناهية المتباينة في الوضع بان يحصل التالف
منها ويكون فيها وسط وترتيب وطرف ومن ههنا يصح بيان
الاستدلال عليه والقرينة عليه ما قد نقلنا عنه وبالجملة
ان التداخل في اجزاء متناهية منها يلزم عدم الحجم في مجموع الجسم
فلزم من ذلك التداخل المحال الى الحادث بعد الملاقات
يتاتى الترتيب فليتدبر قال الشارح وفي التحقيق ليس
بينهما انتهى ذكر الفاضل السماكي انه يمكن ان يقال فرق بين
التداخل والاعدام بالكلية فلو تداخلت الاجزاء وانتفى
الوضع ولم يتميز في العقل لكان التداخل اعداما وانه محال قطعا

اولى جزء واحد م

الى الحجم مجموع اجزاء متباينة على جزء واحد م

ومنشاه ضعف كما يليه م

وهو خلف محال م نقل الكلام الى كف الاجزاء التي يتالف منها الجسم وان كان كل منها كثيرة متناهية متداخلة خلقة بان تقول لما كانت متناهية فاما ان يحصل الوسط الطرف الى اخره م

انتهى فمن الاصحاب من اورد عليه بقوله اقول لقائل ان
يعارض ويقول الاجزاء المتالفة في المتداخلين اما ان
يتعدد ويحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التالف و
فرع وجود المتالف منه هذا وذاك لزم اتحاد الاثنين
المستحيل على ما يجيء وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص
واحد كان فرع وجود المتداخلين اولا يتعدد فان تجدد
الجزء آن حقيقته بان يكون هناك جزء واحد كان هذا
وذاك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما يجيء وهل هذا الا مثل
ان يكون هناك شخص واحد كان زيدا وعمرا معا وان
كان الجزءان موجودين ولم يتحدا كانا اثنين انتهى وهذا
كما ترى انه يصح ان يكون وجها لما وقع عن الشارح فيما يأتي
بقوله والحق في ذلك ان التعدد قال الشارح بل قصد
بيان ان الاجسام الخ قيل في هذا القصد فوائد اولها ان
السلب الكلي اشد عنادا للايجاب الكلي الذي هو دعوى
الخصم وثانيها انه يلزم منه ما هو مذهب الحكماء من
ان كل جسم مفرد متصل قابل للقسمة الى غير النهاية مع دليل
نفي المركب وقد يقال انه ثبت مذهب الحكماء بمجرد نفي
الجزء الذي لا يتجزى على ما في الكتب التعليمية وانت تعلم
انه لا منافاة بين حصول هذه الفائدة من طريقتي
الشارح والاظهر ما ذكرناه اما لفظا فلما قاله المحاكم من
وجهين واما معنى فلانه بحسب توجيهه يكون حصول الجسم

من اجزاء ثمانية مقدما على حصول النسبة التي
بحسبها يلزم تناهي اجزاء جميع الاجسام وذلك بخلاف توجيه
الشارح حيث يدخل حصول الجسم في الجزء وهذا كما ترى وقد
اشار الشارح الى ذلك حيث قال واعلم انه لم تعتبر النسبة
بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام
الابعد ان صيره جسما له ولعل هذا التوجيه اولى مما تصدى
له المحاكم لاشعار ما وقع عن الشارح به قال المصنف
لكن ازدياد الحجم اي يكون ازدياد الحجم بيان للمقدمة التي
تضم الى تالي المتصل المذكورة ليتم قوله لكانت نسبة
الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم وصورة القياس ان
يقال نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
كنسبة الحجم الى الحجم ونسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى
متناه فنسبة الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى
متناه وقوله هذا خلف محال بيان لامتناع هذه النتيجة التي
هي لازم تالي المتصل المذكورة المستلزم لانتفاء التالي
فقول الشيخ لكن ازدياد الحجم الى قوله هذا خلف محال بيان
لانتفاء تالي المتصل المذكور ولهذا قال الشارح استثناء
الى آخره وينتج القياس غير مذكورة في المتن لظهورها
قال الشارح هذا استثناء لنقيض تالي المتصل الخ قيل
ان هذا الدليل منقوض بالاجزاء الوهمية فيجب تناهيها
وهو خلاف مذهب الحكماء ولا يخفى انه اشتباه على غير

محصل ضرورة ان لا تناهي الاجزاء الوهمية لا تنفي لا عدد
ومن البين الظاهر منه ان كلما يخرج من القوة الى الفعل
ولو بالفرض متناه ثم ان تلك الاجزاء الوهمية ايضا قابلة
للقسمة الى غير النهاية ولو وهما فلا يلزم من فرض حصول
الجسم من اجزاء وهمية غائبة في ضمن جسم آخر ان يكون
نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي
وذلك حيث ان تلك الاجزاء الوهمية يجب ان لا يكون كل
منها قابلا للقسمة اصلا والا كان ذلك جزء لا يتجزى و
انما ذهبوا الى ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية من هذه
الجهة قال الشارح بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير
في قوله منها الخ من الاصحاب من قال اقول لا يخفى على الناظر
ان ضمير منها في قوله وان كان الكثرة متناهية يعود الى
ما يعود اليه ضمير منها في قوله فاذا كان كل متناه يوجد
منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال ضمير منها
على هذا الى الاحاد المدلول عليها بقوله فان الواحد و
المتناهي موجودان فيها ويحمل قول الشارح تقريره كل عدد
متناه من الكثرة على انه بيان لحاصل المعنى انتهى وهذا
ترى ان من الظاهر ان يقال ان الضمير في قوله يوجد
منها مولفا يرجع الى الكثرة لا الى الاحاد فيكون ما وقع عن
الشارح من لفظ تقريره محمولا على ظاهره من كونه موافقا
للمعنى لا انه حاصل المعنى ثم انه على تقدير ان يكون ضمير منها

على ما صرح به جيث قال تقريره
كل عدد متناه من الكثرة فيه
الضمير ايضا يعود الى الكثرة م

في قوله وان كان الكثرة متناهية منها يعود الى الاحاد لا
يستدعي ان يكون ضمير منها في قوله يوجد منها ان يعود الى
الاحاد ايضا وذلك لانها لم يسبق ذكرها هنالك ولا سياق
الكلام وسياقه يدل عليها ايضا وذلك بخلاف ما عليه
امرها هنا حيث ان السياق ثم صدق عليها لان مفاده
ومغزاه ان الاحاد اما ان لا يكون لها حجم الواحد
واما ان يكون لها حجم ازيد من حجم الواحد فاما ان يكون
لها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بين الاحاد
الى آخر الكلام وبالجملة انه لا يلزم من رجوع الضمير في هذا القول الى
الاحاد ان يعود اليه في القول الاول ايضا حيث ان القائل
بين قوله فاذا كان كل متناه وقوله وان كان الكثرة متناهية
فوسيع الاخلال فيه صريحا عليه على ان في مسلك تشتت الاداء
في العبارة وذكر النظير اشعارا بما يؤيدنا ولعل الشارح اراد
توجيه ما وقع من الشيخ من دون حاجة الى اضمار لفظة
قال الشارح وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات ومن الاصحاب من قال القول
الحق انه فسر الاضافة بالانضمام لكن اعتبر الاضافة بين
الكثرات لا بين الاحاد من الاجزاء وذلك لان دعوى كون
نسبة حجم المولف الى حجم المولف كنسبة الاجزاء على تقدير
اعتبار الانضمام بين الاجزاء التي لا يتجزى يتوقف على
دعوى ان للاجزاء التي لا يتجزى مقادير متساوية اذ لو لم يكن

مولفا م

شاهده

حجم م

ولكن حمل كلام الشيخ على ما ذكره
الشارح حتى يعود الضمير الى الاحاد
والثاني قد دل على ان الكثرة منها
الى آخره لا يخلو عن حزازة
ولكنها لا يعبأ بها
بعد حزازة عود الضمير منها
الى الكثرة بعد قوله
الكثرة منها م

لها مقادير متساوية لجاز ان يكون ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتاليف ولا يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجايز ان يكون الازدياد بحسب
الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بناء على ان الزايد
ليس على سبيل التساوي بل يجوز ان يكون نسبة الجمعين
من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد ولما كان
هذا الذي ظاهر المنع على مذهب القائلين بالاجزاء بناء على
ان ليس للاجزاء التي لا تتجزى مقدار ولا حجم عندهم وليس
الحجم عندهم الا للمؤلف من الاجزاء اعتبر الامام الانضمام
بين الكثرات الثابتة حجما بالبرهان هربا عن الاحتياج
الى هذه الدعوى ولا يخفى على المنصف حسن توجيهه انتهى
وهذا المنع مذكور في كتبهم ويندفع كما يفهم من كلامهم
ان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض
موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في
انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض
وقد ابطلناه واذا كان مقادير في انفسها قطعا كانت
متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت
متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم و
المقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها
كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة قيل وباقي
اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا

على ما قيل

بالتفاوت

بالتفاوت لانها من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء
في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة انتهى وهذا كما ترى
انه لا حاجة له الى هذا التاويل الذي يوجب صرف بعض عبارات
الشيخ عن ظاهره على ان فرض عدم التزايد على تقدير التساوي
يتم الدليل اذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف كما
يظهر هذا بضرب من الحذف والتقدير كما لا يخفى على الناقد
البصير وان ما ذكره هذا القايل يابآه كل الاباء ما وقع عن
الامام بقوله واما قولهم وان كانت لكثرة متناهية منها
حجم فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار الحجم ازيد من
مقدار الجزء الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فح
فاحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكن ان
يقرر على هذا التقدير في ابطال قول من قال كل جسم مؤلف من
اجزاء غير متناهية الا انه اراد ان يثبت في كل جسم متناهي
المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع
بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي اجزاء سائر الا
المتناهية في المقدار وذلك بان يكون ذلك الجسم المفروض
من الاجزاء المتناهية التي يمكن الاضافات بينها وبينها
في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك بناء على تناهي اجزاء سائر
الاجسام المتناهية في المقدار لانه اراد ان يثبت مقدار
هذا الجسم مقايسة سائر الاجسام والمقادير انما يكون متساوية
اذا كانت من نوع واحد فالخط لم يمكن ان ينسب الى السطح بانه

جام

بنسب

ثلثه او ربعه ومن ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان
ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلثا للشيء او ربعا وهو الذي
يكون لو ضممت امثاله اليه الصار مثلا لذلك الشيء والجسم
لا يحصل البته من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط
ولا الخط من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي
لا يتجزى في الفصل الاول اذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان
ينسب مقدار الجسم المتألف من اجزاء متناهية الى مقادير سائر
الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات
وكلما كان كذلك كان حجما لكل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه
جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام لان الذي يكون حجما في
جهة واحدة او جهتين دون الخط والسطح لا يجوز ان ينسب باحد
منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصفو الا اذا
اضمر في المتن لفظ حتى يصير هكذا واذا امكنت الاضافات بين تلك
الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات ولكن الموجود في النسخ ليس كذلك
بل هو هكذا واذا امكنت الاضافات بينها في جميع الجهات فاما ان يكون
سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا
لدلالة الكلام عليها انتهى كلامه بعبارته وهو بعيد عن توجيه
هذا اللفظ بل البعد على تقدير صحة التوجيه به غير مسلم كما ذكره
الشارح المحقق على ان كون الاضافات ايضا نسبة او مستلزمة لها
ان كان مراده بالحجم غير حجم الجسم وانه يأبى عنه كلام الامام
كل الاباء يرد عليه ان مداره على ان نسبة الاحاد الى الاحاد

بالجهة توجيه
الشيخ صح

كنسبة

كنسبة الحجم الى الحجم ولم يتم المقصود من توجيهه وما ذكره الامام
في شرح ما وقع عن الشيخ بقوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد
التأليف والنظم يأبى عن هذا التوجيه وهو مدار على ان نسبة
الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم وهذا توجيه غير وجيه
واما ما ذكره بعض المتأخرين من الايراد على ما وقع عن الشارح
ههنا حيث قال الاولى تقديم هذا التوجيه وبيان فساده
ثم الاضراب عنه الى ما ذكره اولا لتوجيه كلامه لان الثاني
اكثر فسادا فهو مردود بما نقلنا عن الامام من عبارته وكلامه
توجيه موافق كلامه فلهذا ذكره ثانيا وعبارة الشارح
تدل على ما ذكرنا فليتدبر قال الحاكم فهذه الرخيصة ان
كانت اتفاقية لم يخرج في القياس الاستثنائي قال بعض
الناظرين اقول لا يخفى عليك ان الكلام في الاجسام المتناهية
المقادير والمقصود ليس الا اثبات ان الاجسام المتناهية المقادير
لا يتركب من الامور المتناهية كما سيصرح الشارح به في الجسم
المنسوب اليه ايضا جسم متناه في المقدار غير متناه بحسب
الاجزاء وقد نص على ذلك الشارح حيث قال في تقرير الكلام
كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي المقدار مؤلف
من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار
كذا اذ لا يمكن ان يتفاوت هذا عن هذا ولا يتفق بالمزوجية
الا ما يكون المقدار فيه ملزوما للتالي فيتحقق هذه النسبة
بالنسبة الى مطلق الجسم اتفاقي وليس كلامنا فيه وكذا كون

ثم لو ثبت ما مضى ان ازدياد الحجم
من التأليف والتأليف صح
حيث ان النظم هو الانضمام
فكيف يعد الانضمام النظم
الذاهب على ان ذاك
الامر صح
نسبة احاد الى احاد الخ الاولى
ينظر الى الكثرة بما هو كثرة مراد
الامام من الاضافة الانضمام حيث
جعل التأليف فيه اكثر وتعلق
الشدة ومنها الاولى كما لكن
الشارح المحقق نفى
توجيه كلام الشيخ اجراء الاطلاق
الامام انه تشتم
الخبر صح رائحة فساد
التوجيهين من
كلام الاخر فتدبر صح

والاصل ان حصول الحجم الكثرة والتناهي
تابعان لنسبة الى حد الاضافة والتناهي
لكون نسبة الجسم الى الجسم التناهي

الشرطية لوضعه على توجيه الامام ايضا ظاهر لان حصول
جسم يكون نسبته الى جسم آخر متناهي المقدار كذا لازم لتحقق
الجسم في الجهات الثلث فتامل انتهى وهذا كما ترى يجب ان
يكون المقدم عبارة عن كون جسم المؤلف ان زيد من جسم الواحد
كما يفهم من ظاهر ما وقع عن الشارح سيما ما وقع عنه بقوله
لانه لو كان حقا لكان نسبة جسم المؤلف الى ما حصول
الجسم بعدها ونظر افهو من المقرعات كما لا يخفى ~~وعلى هذا~~
~~على هذا المقدم من حيث هو~~ ولا يستلزم هذه النسبة اي التناهي
ولا يستحيل انفكاكه عن المقدم بديهة او نظرا بالنظر الى المقدم
بل العقل اذا نظر اليهما ولاحظهما كذلك يجوز الانفكاك بينهما
وبالجملة ان حصول الجسم بهذه الصفة مقدمة ومن الظاهر
انه من هذه الحيثية لا يستلزم التالي بل نقيضه كما اشار
اليه المحاكم على سبيل المنع فاثبات استلزام ذلك المقدم
بتلك الحيثية لذلك التالي مشكل جدا بل التحقيق خلافه
كما علمته وما وقع عن الشارح يابى عن ذلك التوجيه مع انه
ترى حاله في نفسه من عدم كونه وجيها فتدبر فيه قال
المحاكم فكل عدد نفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها اي قيل
اقول يمكن ان يقال الجسم ليس مجرد تلك الاجزاء كيف اتفق
اذ لا شك ان تلك الاجزاء مع شيء آخر فلقائل ان يقول الاتم
ان هذه الاجزاء نسبة الى الجسم وانما يكون كذلك لو كان
الجسم شخصا كيف اتفق وليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون الجسم

[illegible]

نوعا آخر مغاير للاجزاء الكثيرة الحاصلة في جهة او في جهتين
فلا يكون بين الجسم وبينها نسبة لابد انتهى ذلك من ذيل
فالشيخ لاجل هذا اثبت الجسم في جميع الجهات حتى يحصل الجسم
فيكون النسبة صحيحة انتهى وهذا كما ترى ان حقيقة الجسم
ليست الا نفس تلك الاجزاء كما ذهب اليه المتكلمون لا
انها داخلة في حقيقته واذا لم يعتبر ترتب الاجزاء في جهة او
جهتين في حقيقته واذا لم يعتبر ترتب الاجزاء فلا يلزم ان
يكون جزء حقيقته امرا آخر حتى يتالف منه ومن الاجزاء
بل الفا يكون مبادية نفس الاجزاء فقط لا غيرها فاذا ازداد
الجسم بحسب ازدياد الاجزاء فلا شك انه يمكن اعتبار النسبة
بالثلث والربع او غير ذلك واما عدم نسبة الخط والسطح
الى الجسم فمن حيث عدم تالفه منهما ولو كانا جزئين منه
لكان لهما نسبة اليه بالربع والثلث وان لم يكونا من الاجسام
قال الشارح فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى
غير متناه وهو محال اي انت خبير بان هذا الخلف يخالف
ما وقع من الشيخ في الخلف بقوله فيكون نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف
محال انتهى الا ان يقال انه اقرب نظرا الى مقدمات الاستدلال
وان بعد عن ظاهر كلام الشيخ ولعل الشارح المحقق تصدى
من هذه الجهة لتوجيه آخر وكذلك الشارح الفاضل حيث
قال في توجيه فاعلم انه لما ثبت ان نسبة متناهي الاجزاء الى

الجسم الذي هو عند الخصم غير متناهي الاجزاء نسبة متناهي
المقدار الى متناهي المقدار هف لما مضى ان ازدياد المقدار
والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة
آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى احاد الجسم المؤلف
من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى متناه و
ذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية غير متناهية
العدد يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب
انتهى وهذا كما ترى انه بظاهره يوافق ما وقع عن الشيخ ولعل
الشارح المحقق تصدى لوجه آخر قال الشارح لان الثابت
بالبرهان في الفصل الثاني اورد عليه المحقق الدواني بقوله
فيه نظر لان دلائل نفي الاجزاء الذي لا يتجزى تنفي تركب الاجسام
منها مطلقا فان المحالات المذكورة في الفصل الثاني لازمة على
تقدير عدم تناهي الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا او
غير متناه نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب انما يلزم
في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت
الكلية فلذا علم ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل
الثاني حيث فرغ عليه في الفصل الثالث فهو بالوضع لا التسليم
فيه اولى مما علم فيه وان لم يكن اولى منه فهو مساو له بل
القول بتركب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية
يستلزم تركب الجسم المتناهي منها وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم ويكون الاعتذار عن هذا بان كلا هذا خارج

الاول م

ما علم فيه اولا اقول الشك م

بطلان ما هو م

عن

عن المذكور في هذا الموضع فتأمل انتهى وهذا كما ترى لان
من الجائز ان يقال ان الشيخ لم يقيد المفاصل في قوله مفاصل
غير متناهية بقوله ما لا ينفصل كما قيده به في العبارة الثانية
وما وقع عن الشارح عقيب ذلك بقوله اقول انه لم يقل
في الثانية يشعر بان المحالات المذكورة في الفصل الاول لازمة
على تقدير عدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى سواء كان الجسم
متناهيا او غير متناه وغير لازمة على تقدير عدم تناهي
الاجزاء مطلقا سواء كانت غير متجزية لا في الجسم الغير المتناهي
المقدار فلهذا قال عمله وهذا وجه لتوجيه كلامه
قال الشارح اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب
الجسم قبل اقول هذا انما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى ما لا ينفصل
على معنى ما لا ينقسم بوجه اي لا يقبل الانقسام اصلا لا
قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شأن الجزء الذي
لا يتجزى اما لو حمل على معنى ما لا ينفصل بالفعل الى الاجزاء اي
ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر من لفظ لا ينفصل
اذ الظاهر منه سلب فعلية الانفصال لا سلب امكانه و
قابليته ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ليس لامتداده مفاصل اذ من الظاهر ان المراد
سلب المفصل بالفعل عن الجسم المفروض لا سلب قابليته اف
صار حاصل الكلام ح ان الجسم لا يجوز ان يكون مشتملا على
مفاصل غير متناهية واما اشتماله على مفاصل متناهية فليس ب

تجزيه او م

لتبادر م

فلا يتوجه م

بواجب لما اذ كانت تلك المفاصل غير قابلة للانقسام اصلا
فلما مر في ابطال مذهب جمهور المتكلمين من انه ممتنع واذا
كانت قابلة للانقسام فلا نزاع ان كان جائز الكنه غير واجب
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس منفصلا بالفعل والا لزم التسلسل
ويلزم ان يكون المشتمل على الجميع غير متناهي المقدار والا لدار
بين الممتنع والممكن كان جائزا لا واجبا ولا ممتنعا وهذا بناء
على ان الشيخ لم يخص الكلام بالجسم المفرد انتهى ولا يخفى على
اولي النهى ان ظاهر ما وقع عن الشيخ يشعر بان في هذه العبارة
اشارة بل دلالة على انها يلزم من النظر السابق في الفصل الاول
بقرينة ما صدر كلامه بقوله ايس اذا اوجب النظر الخ
سيما عنون ذلك بالتنبيه فتدبر فيه وفي الفصل الاول
ابطال كون المفاصل الى ما لا ينفصل اصلا وهذا ظاهر فان
قلت انه ينافي ما اوردناه سابقا على المحقق الدواني قلنا
ان عدم التقييد في تلك العبارة بقوله الى ما لا ينفصل و
التقييد في هذه العبارة به قرينة على ما اوردنا مع ان ما
وقع عنده في الفصل الاول يشعر بعدم كون الجسم ذي مفاصل
غير متناهية مطلقا اعم من ان ينفصل الى ما لا ينفصل مطلقا
او الى ما ينفصل بوجه ما ولا يظهر من الفصل الاول ان الجسم
لا يكون له مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل اي عدم تركب الجسم
من الاجزاء المتناهية التي كانت قابلة للانقسام وبهذا يصح
التفرقة ثم ان ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني لا يتوقف على

بعد ثم

اذ ثم

في الفصل الاول ابطال كون المفاصل الى ما لا ينفصل اصلا كما لا يخفى م ص ص

بقي مهام

كذا المحقق م

اخر

اخذ الاجزاء غير متجزية اصلا بل يتم الاستدلال بدون ذلك
ثم ان ما وقع عن الشيخ في هذا الفصل يدل على ان الجسم لا يجوز ان
يكون مركبا من اجزاء غير متناهية مطلقا سواء كانت لا تتجزى
اصلا ام لا ولكن يدل على ان هذه القضية مهملة وما وقع عن
الشارح الفاضل في شرحه يشعر بان هذه العبارة اشارة الى
ما يلوح من الفصل الاول قال المحاكم وهذه الجهة لازمة
لاي الجسم المفرد متصل في نفسه اي قيل يرد عليه ان المعترض ان يقول
يكون من يجوز ان يكون لكل جسم مفاصل الى ما يقبل الانفصال
يمنع وجود الجسم فيجب اولا اثبات الجسم المفرد ثم الاستدلال
على اتصاله ولم يثبت بالنظرتين السابقتين وجود الجسم المفرد
فلا يلزم منهما ان بعض الاجسام متصل انتهى وهذا كما ترى
يعقل ان يقال ان هذه المذاهب في الجسم المفرد اي فيما لا يكون
مؤلفا من الاجسام وهذا موضع مفروغ عنه وما نقل الشارح
المحقق عن الشارح الفاضل بقوله ثم افاد ان الجسم يكون
اما مؤلفا من اجسام مختلفة بوجه ما وكما وقع عن الشارح
الفاضل بعد تقسيم الجسم الى المركب والمفرد اذ لو فرضت فقول
الاجسام المركب لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي
تلك الاجسام المفردة التي منها تركبت واما الجسم المفرد
فقد اختلفوا فيه انتهى قال المحاكم ان جميع الانقسامات
الممكنة في الجسم المفرد امكن له ان يعول الى قولنا عن اثبات
الكلية لا يخفى انه اذا امتنع تركب الجسم المفرد من اجزاء لا يتجزى

ثم ان ما ذكر من استحالة التسلسل الى ما يستوفيه كما في الفصل المقدم حتى لا يحتاج الى البرهان عليها ههنا من ان الفصل السابق عندوا انها بديهية ايضا واشار الفاضل الى الرابعة قال المحاكم اما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فالدوام كل جسم مفرد م

ح

هذا م

يلزم ان لا يكون له جزء مطلقا وذلك لان المعتبر في مفهومه
عدم انقسامه الى اجزاء هي اجسام واذا لم يكن منقسما اليها
وامتنع انقسامه الى اجزاء لا يتجزى فيلزم امتناع انقسامه
الى الاجزاء مطلقا سواء كانت اجساما ام اجزاء لا يتجزى
وذلك بخلاف ما عليه امر امتناع انقسام الجسم مطلقا الى
اجزاء لا يتجزى فانه لا يستلزم امتناع انقسامه الى اجزاء هي
اجسام ولعل اشتباه الامر على بعض المحصلين الناظرين
في هذا المقام حيث قال ان قول المعتبر في مفهوم الجسم المفرد ان
لا يكون مؤلفا من اجزاء هي اجسام واللازم من امتناع كون
الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير
متناهية ليس الا امتناع حصول جميع الانقسامات الممكنة
في الجسم المفرد اذ لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في المفرد
لزم تركبه مما لا يتجزى واما امتناع كل واحد من الانقسامات
في الجسم المفرد وان كان واقعا بحسب نفس الامر لكن ليس
لازما من امتناع التركيب من الاجزاء التي لا يتجزى اذ انقسام
الاجسام ليس ممتنعا لامتناع التركب من اجزاء بل يكون المعتبر
في مفهومه عدم التركب من الاجسام واما وجه العدول
الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية فلان اللازم من نفي
الكلي هو الجزئية انتهى وهذا كما ترى حيث ما قررنا من
اشتباه امر الجسم المطلق بالجسم المفرد وكون عدم الانقسام
الى الاجزاء التي كانت اجساما معتبرا في الجسم المفرد لا ينافي

وما في حكمه

اللازم

اللازم بل يؤيدها لاعتبار ذلك في المقدم حيث يصير الكلام
في قوة ان الجسم المفرد الذي معناه عدم انقسامه الى اجزاء هي
اجسام لو انقسم الى الاجزاء يكون تلك الاجزاء مما لا يتجزى وامتناع
التالي يستلزم امتناع المقدم فيلزم من ذلك عدم انقسامه
الى الاجزاء مطلقا فمن امتناع التركب مما لا يتجزى يلزم امتناع
الانقسام في الجسم المفرد قال المحاكم واما ان المطلوب
جزئي فظاهر الشرح قال المحقق الدواني اقول ظاهر الشرح انه
لما لم يثبت كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا يتجزى الغير
المتناهية بل انما ثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت
الاتصال الا في بعض الاجسام المتناهية اذ الجسم الغير المتناهي
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى غير
متناهية فلا يكون متصلا والنظر الذي ذكره غير وارد لما
سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتملة
على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل
على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
متصل واحد لان كل جسم متناه اذا اخذ فاما ان لا يكون له
اجزاء اصلا او له اجزاء هي اجسام ولا يتسلسل بل ينتهي الى جسم لا
يكون له جزء انتهى ومراده ان جزئية هذا الحكم اي الاتصال
في بعض الاجسام دون كلها بواسطة اهمال القضية الاولى لانه
لم يثبت فيما سبق على ما قرره الشارح ان الجسم الغير المتناهي
لا يمكن ان يكون مركبا من مفاصل غير متناهية فلم يثبت الاتصال

في كل جسم بل يثبت في بعض الاجسام المتناهية المتناهية
ولا يلزم عدم الانفصال في كل جسم ولثبوت هذه الجزئية و
عدم ثبوت الكلية يكفي اهمال القضية الاولى كما اشار اليه
الشارح بقوله ولو جاز وجود جسم غير المتناهي المقدر بجاز وقوع
مفاصل غير متناهية ولا يخفى ان جزئية النتيجة لا تتوقف
على جزئية القضية الثانية بل على تقدير كليتها ايضا لا يستلزم
كلية النتيجة على ما تقرر في مظانه من انها تابعة لاخس
المقدمتين والمهملة في قوة الجزئية فلا مدخل لجزئية القضية
الثانية فيها على ما قررنا وان امكن ان يكون لها مدخل في
مقام آخر ثم ان القضية الثانية وان كانت جزئية لوقوع
التقابل واثبات الجزئية كما هو مذهب جمهور المتكلمين
لكن الثابت في الفصل الاول كلية هذا الحكم كما يظهر مما ذكره
الشارح بقوله وقد بان امتناع تركبه منها الخ وبالجملة ان
الثابت بالنظر السابق في ذلك الفصل ان الاجسام المتناهية
الاقدار غير مشتملة على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية
وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا يتجزى مطلقا سواء
كانت متناهية او غير متناهية ومن هذا يلزم اتصال
بعض الاجسام بقوله لان كل جسم متناه وبالجملة ان الجزئية
اللازمة في نفس الامر من النظرين السابقين يلزم المهملة
التي في قوة الجزئية والكلية التي يعبر عنها بالجزئية لاجل تكثر
التقابل لجزئية هذه القضية لاجل المهملة وبما قررنا اندفع

ما اورده الفاضل الشيرازي على ما حققه المحقق الدواني
بقوله اقول هذا القايل ذهل عما سلكه الشارح المحقق حيث
جعل القضية الثانية ملازمة لو كانت جزئية لكان لها مدخل
في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستقلا
في جزئيتها على ما زعمه القايل المحقق ولو يكن ما ذكره في
جواب النظر صحيحا اذ لا يصح قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام
المتناهية الاقدار غير مشتملة على الاجزاء الغير المتجزية وكذا
قوله لان كل جسم متناه اذا اخذ فلما ان لا يكون له اجزاء
اصلا او اجزاء هي اجسام اذ على تقدير كون القضية الثانية جزئية
على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية
متألفا من اجزاء لا يتجزى على ما فصلناه انتهى وهذا كما
ترى ان كلية القضية الثانية يظهر من النظر السابق
في الفصل الاول وان عبرت بالجزئية لنكتة قال الحاكم
لانا نقول لا نسلم الخ قال المحقق الدواني اذا اخذ التالي
حملية شبيهة بالمنفصلة فلا اتجاه لهذا المعنى لو كان
كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على
مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية و
الملازمة بينة وكذا بطلان التالي انتهى وهذا كما ترى
يرد عليه الايراد نقضا وحلا اما الاول فبان يقال مثلا
لا كل حيوان او كل جسم له نسبة الى المكان اينية والنسبة
الاينية من سبيل الحركة او السكون او لعم منهما بان يصدق

عن ان م

خل

هذا م

الغير المتناهية م

على الاجتماع والافتراق وان اعتبرت هذه النسبة نظرا الى
جوهر آخر فتصدق هذه الحملية الشبيهة بالمنفصلة مع انه
يصدق بعض الحيوان لا حركة له وبعض الحيوان لا سكون له
فيلزم اجتماع النقيضين او نقيضه واقعة في نفس الامر
وكلاهما خلف وخلاصة ما ذكره في بيان كلام الشارح
جار هنا واما الثاني فبان يقال ان من فروع امثال
هذه الحملية لا يلزم صدق الكلية باعتبار احد شقي الترديد
حتى يلزم في مثالنا ان كل حيوان له حركة او ان كل حيوان
له سكون والمنافي للسابقتين الجزئيتين الواقعتين في نفس
الامر تحقق امثال هذه الكلية الحملية الشبيهة بالمنفصلة
التي يصدق حين تحقق الحركة في بعض الحيوان والسكون في بعضه
مع عدم تحقق الحركة في هذا البعض والسكون في ذلك بان
تصدق الموجبتان الجزئيتان والسالبتان الجزئيتان فيما
نحن فيه ما ثبت في هذه الحملية هو الجزئيتان وهذه الحملية
الكلية الشبيهة لا ينافيهما بل تصدق معهما كما قررناه قال
المحاكم لا يقال النتيجة الخ قال المحقق الدواني كون النتيجة ذلك
مناقشة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء
على اجزاء لا يتجزى متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة اذ ما لا يشتمل
على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية صادق على غير الجسم
ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتمال المذكور على زعم
الاختصاص بالجسم اذ ليس من شأن الجسم ذلك الاشتمال فخرج

وكل جسم يشتمل على اجزاء لا يتجزى متناهية فالجسم بعض ما يشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية

الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم متصف بسلب
الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وغير المتناهية
بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذ الحكم في
المقدمتين على جميع افراد الجسم لا على البعض ويمكن التفصي
عنها بان يعبر الجسم في محمول الصغرى فيصير القياس هكذا كل
جسم وكل جسم لا يشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وكل
جسم لا يشتمل على الغير المتجزية الغير المتناهية فالنتيجة بعض الجسم
الذي لا يشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية غير مشتمل على
الاجزاء الغير المتجزية الغير المتناهية وهو يستلزم بعض الجسم
لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى مطلقا وانت تعلم ان الكلية اظهر
على هذا التوجيه من الجزئية اذ المقدمتان تستلزمان
الكلية ضرورة انه اذا كان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير
المتجزية المتناهية وكل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية
الغير المتناهية كان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية
مطلقا فالحاجة الى التكلف في جعلها جزئية انتهى قال السيد
نقل ذلك الكلام الى قوله لا على البعض اقول الشرط في انتاج الشكل
المذكور هو ان الاصغر والاكبر متفقان في الاوسط الذي
هو موضوع لهما فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل على
اجزاء لا يتجزى غير متناهية في الجسم لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى
متناهية واما جعل الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم
لا على البعض فلا انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره ذلك

كل فرد من افراد الجسم فالنسبة صح ايضا

المحقق ولكن بضرب من التغير كيف لا واعتبار الجسم في محل
الصغرى اي الاصغر مفاد ما ذكره ذلك المحقق ثم ان مصداق
هذا الاصغر هو الجسم والمراد مما لا يشتمل ما يكون في الجسم
فما ذكره ذلك المحقق بقوله وفي بعض النسخ بدل ممكن ان لا يكون
لسياق المرام واما ما اورده بقوله واما جعل ممكن غير وارد
على كلامه حيث ان بناءه على اخذ ما كان ثابتا في نفس
الامر كما اشار اليه المحاكم بقوله والاولى ان ينظر الى ما ذكره
المحاكم من الحكم على جميع افراد الجسم هنالك فلا يراد عليه ما
مر تبه بحثه ينجر اليه ثم يمكن ان يكون الحكم على جميع الافراد
وهو ظاهر ولا يلزم المحاكم الاعتراف بانه كلام الشارح
بل يجوز ان يكون كلاما برأسه الظاهر في الخارج الشكل الثالث
وان كانت المقدمتان كليتين والحق ان ظاهر كلامه
كليه هاتين المقدمتين في نفس الامر وان عبر بالمهمله
والجزئيه لاجل ما يفهم من كلامه فيذهب المهمله والجزئيه
المذكورتان ههنا كليتا بحسب الامر نفسه قال العلامة الشارح
فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثم وذلك على ما يقتضيه
سياق الاسلوب فانه دفع ما قيل انه يلزم ان يقرب الوجوب
لان مقدماته في الواقع مقتضيه لذلك ووجه الدفع ظاهر
حيث ان رعاية البلاغة في الكلام وسياق المرام شيء وكون
مقدماته في الواقع مقتضيه للوجوب شيء ثم لا يخفى جواز توجيه
ما وقع عن الشيخ من امكان وجود جسم بانه انما يجب وجود جسم

عديم المفاصل اذا حمل الجسم في قوله ان الجسم على المفرد لانه
اذا امتنع تألفه من مفاصل غير متناهيه ومن متناهيه الى ما
لا ينفصل ولين مؤلفا من متناهيه الى ما ينفصل فلا يكون
لامتناع كونه مفاصل ولا يجب وجوده اذا حمل على المتألف لتألفه
من متناهيه الى ما ينفصل فكان الشيخ ذكر الامكان لهذه الدقيقه
ثم ان الشارح المحقق اشار بقوله ومن المتناهي ممكن ان يكون
وفي بعض النسخ بدل ممكن ممتنع ان لا يكون وعلى التقديرين
مرجعهما واحد وهو مبني على ان الجسم قول الشيخ اعم من المفرد و
المؤلف والامكان ممكنا ان لا يكون لانه اما غير ممتنع كما في
المركبات او غير واجب كما في البسائط قال الشارح ولذلك
جعل اللازم منهما جزءا انت خبير بامتناع ان ينعقد قياس
من جزئيتين قال الشارح وذكر الفاضل الشارح سواء
توجيه ما ذكره الامام ثانيا بان الدليل على امتناع وجود
جسم يكون جميع الاقسام ثابت حاصلا فيه بالفعل من حيث
هو جسم ولا يلزم منه امتناع وجود جسم يكون كل واحد واحد
منها حاصلا فيه ثم يكون جسم شأنه ذلك ليس بواجب ولا
ممتنع وهو الامكان الخاص فظاهر لفظ يشعر بدخول الامكان
على الاقسام فينبغي ان توجه كما ذكرنا لا فرق بين المجمل
الذي ذكره الامام وبين ما ذكره المحقق الا في اللفظ لان سلب
الوجوب يستلزم الامتناع او الامكان الخاص والقدر المشترك
بينهما هو الامكان العام قال المص كما عند الحس الى ضد

مما لا سراب فيه ان الجسم ليس بمحسوس في ذاته بل انه معقول
من جهة ذاته محسوس من جهة عوارضه واعراضه القائمة
به فاذا ادى الحس الى العقل تلك العوارض والاعراض من الالوان
والسطوح حكم العقل ح بوجود الجوهري هو محلها المتحيز بالذات
وهو الجسم ثم اذا بان له امتناع الخلاء وبطلان المفاصل
في الجسم البسيط الفارد حكم بان الجسم البسيط الذي هو من
السطوح المحسوسة متصل في نفسه ممتد في الجهات بذاته
فاذن الضمير في قوله كما هو متصل عند العقل يعود الى الحس
او عايد الى ما وهو عبارة من السطح المتصل عند الحس او هو
ضمير الشان اي كما هو المخطب عند الحس فيما يناله من الجسم
وهو السطح القايم به فليدرك قال ومثال الثاني ما باختلاف
عرضين افيد لقد نص في الشفاء في غير موضع واحد في
الطبيعيات وفي قاطيغورياس على مثل ما في هذا الكتاب
ان الانقسام باختلاف عرضين انفصال خارجي غير
مؤد الى الافتراق في الخارج على خلاف الانقسام بالفك
او الكسر فانه افتراق صريح في الخارج وعلى خلاف الانقسام
بالقسمة الوهمية الجزئية او القسمة الفرضية العقلية
الكلية فان ذلك ليس انفصالا خارجيا وليس يلزم
من ذلك انفصال الجسم في الخارج الى الانهاء اذ انما
استيجاب الانفصال في الخارج بحسب اختلاف عرضين
قارين في حد حقيقتهما كالسواد والبياض والحرارة و

عند الحس لما عايد الى الجسم والمراد كونه متصلا في نفس الامر كما هو م

البرودة

البرودة مثلا فاما الاعراض الغير القاره المتحصلة في
المعقوليه بالقياس الى الغير كالاضافات المحضة فلا
يستوجب اختلافها انفصالا في الاعيان اصلا فنحن في
كتبنا ومعلقاتنا قد حققنا ان ما رامه شريكنا الرئيس
هنالك انما الانفصال في الذهن بحسب حال الموضوع في
الاعيان على ان يكون الخارج جهة التمايز ومطابق الحكم
بالانفصال الا ان يكون طرف الانقسام ووعاء الانفصال
هو الخارج كالامر في القسمة الانفكاكية فمن المستبين
ان الجسم المتصل في نفسه اذا اختلف نصفاه بالسواد و
البياض مثلا يتضح لنا عقدان صادقان بحسب حال الموضعين
في الاعيان وهما بعض هذا الجسم اسود وبعضه ابيض و
ان لم يصح ان هناك انفصالا لا فطرة على ذلك الواحد فابطل
اتصالا في الخارج فاذن ابعاض المتصل الواحد موجودة
في الخارج بعين وجود ذلك المتصل لا معدومة في الاعيان
راسا ولا ملاصقة بالوجود متمايزة هي عن الكل ولا بعضها
عن بعض في نحو الوجود الخارجي بتة ومن هنا استتب
شك قد اعضل الامر فيه بالمتنطعين واعتاص الجميع
عنه من المتحذلقين وهو انه يلزم اذا صحة حمل الاجزاء
المقدارية بعضها على بعض وعلى الكل فيصدق قولنا هذا الذراع
هو نصفه وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر اذا
تاملت ذلك الاتحاد في نحو الوجود وليس حقيقة الحمل الا

المتنطعون المتعمقون المغالون في الكلام المكثرون بالتعمق طرقهم ما جودة من التنطع وهو التعمق الا على ما لم يستعمل في اهل تحقيق مراد وقد يقال بتاسيس

اتحاد الحاشيتين في الوجود وتغايرهما في الذهن وهو امر
بين الخلف مستتبع للفساد وحل عقدة الاعضال
سبيله على ما قد استبان في صحفنا ومقالاتنا ان يقال
ان الاثنينية المعتبرة في ملاك الحمل انما مرجعها تغاير حاشيتيه
في الذهن واتحادهما في ظرف الحمل على ان يكون تشاركهما في
ذلك النحو من الوجود بعينه على الاستقلال واثنينيتهما
الذهنية ملحوظة بالقياس الى ظرف الحمل اعني الخارج في العقود
الذهنية ونفس الامر في العقود الحقيقية على معنى ان ما تحقق
في لحاظ الذهن بوصف الاثنوة والاغارة هو المتحقق في ظرف
الحمل على سبيل التخالط وشأن الاتحاد فلا يرجع الامر الى الوحدة
الصرفة والاثنوة الصرفة فيشمل ملاك حقيقة الحمل فاذن ليس
يتصحح الحمل الا اذا كان الاثنان في لحاظ الذهن قد تخالطا
في نحو الوجود واتحدا بحسب الوجود في ظرف الحمل ان يكون ذلك بالنحو
النحو من الوجود بعينه لكل من ذينك الاثنين براسه وعلى سبيل
استقلاله اما بالذات بالنسبة اليهما جميعا وذلك مع
بالنسبة الى احدهما فقط وبالنسبة الى الآخر على المجاز
العقلي وذلك في الحمل بالعرض حتى انه يتصحح للعقل ان يحكم
بان الموجود في وعاء الحمل اثنان في نفس الامر على الاستقلال
وان كان نحو وجودهما في وعاء الحمل واحدا لا يستوجب
ذلك تحققهما في وعاء الحمل على شأن الاثنوة وعلى سبيل
مين الوجود لان مناط التعدد والاثنينية ومنار الامتياز

وعلى الحقيقة

والانفراز

والانفراز في ظرف انما هو اثنوة نحو الوجود وتعدد شخص
الحصول في ذلك الظرف واذا تأسس ذلك فقد استبان ان ما
يكون موجودا بعين وجود المتصل الواحد مما انه بعض من ذلك
الموجود البسيط الواحد حده صرفه وبعض الموجود الواحد الحقيقي
الذات والهوية يمتنع ان يكون مباينا له في الحصول ممتازا عنه
في الوجود او بعده ما صرفا الا من حيث ان ذلك الوجود بعينه
قد انتسب اليه ايضا براسه انتسابا بالذات فانه لا يكون
محمولا عليه اصلا الا حملا بالذات ولا حملا بالعرض اذ ليس
الموجود براسه هناك اثنين في نفس الامر ونحو وجودهما
في وعاء الحمل واحد حتى يصح الحكم بان الموجودين في حد ذاتهما
اتفق ان احدا بحسب نحو الوجود اما بالذات او بالعرض بل
بل التحقيق ان الموجود في حد ذاته واحد ثم واحد ثم الذهن يحلله
الى ابعاض غير ممكنة التخلف عنه في الوجود ولا يصح الانفراز
عنه بحسبه فهذا سبيلنا معشر الحكماء فلا تخصص عنه
فانه فرجار حكم العقل في دائر الحمل فاما المقلدون فانهم
يهيمون في المفاوز ويتيهون في المناهر فترى امثالهم طرقه
يسلك سبيل ضعفاء العقول فيتشبث في مفرق التشكيك
بحديث التخصيص ويقول على سياق مقالة النحاة ان
التعارف قد خص الحمل بالاتحاد في الوجود مع عدم التمايز
في الوضع ومنهم من يضل عن السبيل فيتكلف تسويغ الحمل في الجزء
المقداري ويقول نصف الذراع مثلا اذا اخذ من حيث

الطبيعة المقدارية لا بشرط شيء كان محمولا على كله ولا يستشعر
ان الطبيعة المقدارية لا بشرط شيء من الاجزاء المحمولة التي تقوم
منها الحقيقة بحسب سنخ جوهر الماهية وهي من حيز طبيعة
الحقيقة المرسلة والاجزاء المقدارية بحسب الكمية والاتصال
هي التي يخلا اليها شخص المتصل وهي من حيز تشخيص الطبيعة الاتصالية
وتلك متحدة مع الحقيقة المرسلة المتقومة منها وهذه مباينة
للهوية الشخصية المتخللة اليها بتة فليتبصر ثم ان ما وقع
عن الشارح المحقق في تفسير ما وقع عن المصنف هنا بقوله
الحس يحكم باتصال الجسم قد افيد في توضيحه بانه ليس يعني
بذلك ما يتوهم من ظاهر اللفظ فيعترض عليه انه على خلاف
ما يقتضيه الاصول المعطاة فيما يتعاطاه القوانين الحكمية
بل انما يروم حكم العقل باتصال الجسم فيما يدركه الحس منه و
كذلك الاحكام الحسية بالاسر انما هي احكام العقل المقارنة
لمدركات الحس في المحسوسات كما ربما توصف المتصورات
بالمطابقة او اللامطابقة لدوات الصورة بالعرض من جهة
الاحكام التصديقية المقارنة لها من تلقاء انفسها وقد
حقق ذلك في نقد المحصل وفي نقد المحصل وفي اساس الاقتباس
على الحق الوجوه ثم ان سالت عن صريح الكنه وفتشت
عن صراح الحق فالحواس بمعزل عن الادراك ايضا وانما وظيفتها
التادية الى المدرك الحاكم على الاطلاق وهو العقل لا غير على
ما سيستبين لك في النمط الثالث ان شاء الله العزيز قال

اما

اما الشكيكيون في المحصل وفي هذا الموقف صار اهل العالم
فرقا الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم
الاكثرون الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط زعم
افلاطون وارسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس ان اليقينيات
هي المعقولات لا المحسوسات فقال الحكيم المحقق في النقد
الحس ادراك بآلة فقط والحكم تاليف بين مدركات
بالحس او بغير الحس على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق
والكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على
وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف
الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بمحسوسة
اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث
كونه محسوسا بكونه يقينا او غير يقيني او حقا او باطلا او
صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام
اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير ما اخوذ من الحس
وح توصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال
له حكم يقيني او غير يقيني واذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات
في قولهم ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
ليست بمحسوسات فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينية
بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينية بمعنى السلب
كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات
في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة

ان المحسوسات لا يكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا
ان مبادي اليقينيات هي الاوليات والمحسوسات والمجربات
والمتواترات والحدسيات وسموها القضايا الواجبة قبولها
وذكروا ان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات
الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كثير الجماعة بان من فقد
حسا فقد فقد علما وان اصول اكثر العلوم الطبيعية كالعلم بالسماء
والعالم والعلم بالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام
النبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة
المبنية عليها عند بطلميوس وعلم التجارب الطبية جالينوس
مأخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال
والحيل الرياضية كلها مبني على الاحساس واحكام المحسوسات
فاذن على اقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي
مبادي جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم بانهم
قالوا ان المحسوسات لا يكون يقينية بل انهم بينوا احكام
العقل في المحسوسات انما يكون يقينية وانما يكون غير
يقينية فاذن الصواب والخطاء انما يعرضان للاحكام
العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت
الاحكام التي تقع في معرض الغلط عرضة للوثوق بها لكثرة وقوع
الغلط للعقلاء فيها ولما جعل البيان مواضع الغلط في
المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعة سوفسطيقا

والمناظر انتهى ما يهم نقل ما قاله هناك بعبارته وبالجملة
المحسوسات اما هي محسوسات من باب المصورات ولا يجري
فيها المطابقة واللامطابقة والصواب والغلط بحسب
انفسها اللهم الا من تلقاء الاحكام العقلية المقارنة لها و
هنالك تضرب من النظر الدقيق وقسط من التفصيل والتحقيق
كانه قد بلغ نصاب التمام في كتابنا مترقي الحق وفي حواشينا
على الشرح العضدي لمختصر الاصول وليعلم ان الف النفس
العاقلة بعالم الحس وتوغلها في الجبلة السافلة الحسدانية
مثار الغلط في الاحكام العقلية الصريحة في المعقولات الصرفة
فلتبصر وقال الشارح الفاضل انه قال في القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الى آخره قال الامام وانما اعتبر ذلك لان
المقادير انما يكون متناسبة اذا كانت من جنس واحد
والخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربعه او غير ذلك
من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي
يكون ثلثا للشيء او ربعا له هو الذي بحيث لو جمعت امثاله
اليه لصار مثلا له وذلك الشيء والجسم لا يحصل البتة من جمع
السطوح والسطوح من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام
النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء في الفصل الاول
قال الشارح اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب حاصله ان
الامام ترك تقييد آخر ذكره الشيخ وهو ما ينفصل ويكون مساويا

الشيخ فليس بجسم يكون هو ممتنع ان يكون لما ظهر من
امتناع ترك الجسم من اجزائه هيئة قال الشيخ او انا نقول
لا باختلاف عرضيين قارين الا ان حذف القارين
من البين كما فعله الشيخ لانه قد يكون الانقسام بعرضين
غير قارين كاختلاف حركتين او محاذاتين او مواز
الا ان يقال ان من العرضيين الغير القارين ما لا يكون
موجودا في الاعيان فلا ينقسم بحسبها الجسم فيه فليتدبر
قال المحاكم لا انا نقول الخ قال الفاضل الشيرازي لقوله
انت خبير بان اختلاف الجهة التعليلية لا يفيد جواز اجتماع
المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى
يتغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث يصلح
للحلية مقدم على عروض العرض الحال فلو كانت الحيثية
التي يصلح بها المحل للحلية هي قيام العرض لزم الدور انتهى
وهذا كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني بقوله فان
قلت محل السواد والبياض ان كان واحدا لزم الدور انتهى
وهذا كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني بقوله فان
قلت محل السواد والبياض ان كان واحدا لزم اجتماع المتضادين
في محل واحد وان كان متغايرين ثبت المطلوب انتهى وذلك
حيث ان مراده منه ان اختلاف الحيثية التقييدية لا
والحيثية التعليلية غير نافعة وما ذكره المحقق من
الايراد على ذلك السؤال بقوله لا يقال ان محلهما واحد

في ذاته والمغايرة باعتبار اختلاف العرضين كما يشعر به
كلام المحاكم ومثل هذا التغاير كاف في جواز قيام المتضادين
بهما انتهى وهو يدل على ان مراده ما قررناه ثم ان ما ذكره
ذلك الفاضل بقوله لزم الدور ماخوذ عما ذكره المحقق
ثانيا في جواب ذلك السؤال حيث قال لا انا نقول لو فرضنا
عروض البياض والسواد لجسم واحد بجملته يجري فيه
هذا التقدير مع استحالته بديهة وايضا لا بد من امتياز
المحل قبل حلول العرض ليكون تخصصه سابقا على تخصص
العرض فلو توقف امتياز المحل على حلول العرض لزم الدور
انتهى وقوله يدل على ما قلنا والعجب ان ذلك الفاضل
نقل كلام هذا المحقق ومع ذلك نسب الى نفسه بقوله
اقول وكذا ما ذكره ثانيا ماخوذ من كلامه على ما قررنا
ثم اورد الاشكال في حمل اجزاء المتصل الواحد على نفسه
باتحادها معه ثم الجواب عنه بان المعتبر في الحمل هو
الاتحاد في الوجود لا مطلق الاتحاد ولا يخفى ان ما ذكره
الشيخ في الشفاء يفي بدفع هذا الايراد حيث قال في الهيات
هذا الكتاب فانه هو هو ان يحصل لكثير من وجه وحدة
من وجه اخرى فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد
بالعرض الى آخر ما ذكره والحاصل ان اجزاء المتصل الواحد
موجودة بعين وجود الكل فهي واحدة ثم عرضت لها
الكثرة بوجه ما وذلك بخلاف ما هو المعتبر في الحمل حيث

يعتبر فيه الكثرة اولا ثم الوحدة بوجه من الوجوه فهنالك
كثرة عرضت لها واحدة بخلاف ما عليه امر اجزاء المتصل
الواحد حيث انها واحدة عرضت لها كثرة بوجه من
الوجوه فليتدبر قال المحاكم وهذا الفرق ضعيف لان
العقل كما يحكم بان الابيض غير الاسود كذلك يحكم بان المحسوس
غير المحسوس قال القول يرد عليه ان من يقول بانقسام
المحل باختلاف العرضين السارين كالسواد والبياض
مثلا يقول به لا لاجل ان العقل يحكم بان الابيض غير الاسود
حتى يرد عليه هذا بل لاجل ان الجسم اذا كان في شيء منه
بياض وفي شيء منه سواد وكان السواد والبياض من
الاعراض التي يجب ان يكون سارية في محالها فيكون محل
السواد جزءا من الجسم لا كل الجسم والا لزم ان يكون السواد
ساريا في تمام الجسم وكذا البياض يكون حالا في جزء من
الجسم فيكون في الجسم محل السواد والآخر محل البياض
اذ لا بد للسواد والبياض الحاصلين في الجسم محل وان
ليس كل الجسم فتبين ان يكون بعضه بخلاف الاعراض
الغير السارية كالسطوح الحالة في الاجسام فانه يجوز
ان يقال محلها كل الجسم لا بعضه ولا يلزم من حلولها في
الاجسام انقسام الاجسام انتهى وهذا كما ترى فانه يجوز
ان يقال السريان الحال في المحل اما ان يكون نظرا اليه كله و
اما ان يكون نظرا الى جزئه الممتاز عن الآخر بحسب الفرض و

جزءان احدهما

الوهم

الوهم وقد اشتبه امر السريان في البعض على السريان
في الكل فلهذا قال الالزام ان يكون السواد ساريا في تمام الجسم
كما ترى ولا يعلم ان المحل هو الكل والسريان فيه باعتبار بعضه
والفرق بين الاعراض السارية وغير السارية هو ان الانطباق
والسراية نظرا الى المحل معتبر في الجملة في الاولى دون الثانية
قال المحاكم وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين
ذكر الشريف المحقق بهذه العبارة وهو انه من قبيل القسمة
الوهمية اذ لو لم يكن منه لم يكن لتخصيص الوهمية وجه لان
الانقسام بحسب اختلاف الاعراض لازم ايضا من جهة الوسط للطرفين
انتهى وهذا كما ترى يصح ان يقال من اقسام اختلاف الاعراض
ما يذهب الى غير النهاية وهو لا يلزم بحسب الوسط للطرفين
وايضا يخالف ما ذكره الامام في شرحه قال واعلم انا قد ذكرنا
ان الانقسامات على وجوه ثلاثة التقطيع واختلاف
العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم
الانقسامات غير متناهية لا يوجب ذلك الا في الانقسامات
الوهمية فاما ان يدعى ان الجسم قابل للانقسامات
الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض
الى غير النهاية فذلك مما يحتاج حينئذ الى دلالة اخرى انتهى
وهو صريح في ان الانقسام الحاصل باختلاف الاعراض غير
الانقسام الوهمي حيث جعله مقابلا له اللهم الا ان يقال
مراد الامام من الاعراض في قوله باختلاف الاعراض هو الاعم

وهذا كاف في الريان

فلم لجاز ان يكون قابلا للانقسامات الوهمية الغير المتناهية الوهم او قوله

القارة له كالسواد والبياض لا مطلقا فيصح ان يكون
الانقسام باختلاف الاعراض النسبية من الانقسام
الوهمي فران فيما وقع عن الشيخ من قوله ولا سيما الوهمية
نوع من الاشكال حيث يظهر منه ان القسمة الغير الوهمية
ايضا الى غير النهاية وكذلك اللهم الا ان يقال انه اراد
الشيخ ان ابطال الجزء يلزم قبول الانقسام باحد الوجوه الثلثة
اى بعناه الاعم اى يلزم قبول ذلك الى غير النهاية مع قطع النظر
عن خصوصيات الاقسام ولا سيما الوهمية بخصوصها او
الاعم في ضمنها من حيث هو في ضمنها على انه يمكن ان يقال
ايضا انه لو ثبت بعد استحالة لا تناهي الجم فيجوز في بادي
النظر عدم تناهيه فيصح ان يقبل القسمة الانفكاكية الى
غير النهاية ايضا فيجوز قبوله للانقسام الى غير النهاية باحد
الوجوه ولا سيما الوهمية قال الشارح ومعين الرابع الذي
هو مذهب الجمهور من الحكماء اه قيل اقول الثابت فيما
سبق صريحا هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس
متألفا من اجزاء لا يتجزى ولا يلزم لا شيء من الاجسام كذلك
كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي ان يقول الشارح ان يقول ما
ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى
متناهية يدل على نفي تركب شيء من الاجسام فثبت ما
هو مذهب الجمهور انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز ان
يقال انه ابطل مذهب الجمهور من المتكلمين صريحا مما سبق

على ما مر

في الفصل الاول وابطل مذهب النظام مما سبق من الفصل
الثاني كما انه ابطل مذهب الشهرستاني صريحا مما وقع عنه
في هذا الفصل بقوله لا يقف الى غير النهاية ومن الظاهر
ان المذاهب المحتملة في الجسم اربعة كما اشار اليه الشارح في
ابتداء الفصل الاول ولما ابطل الثلث تعين الرابع ومن
الظاهر ان التصريح وقع من الشيخ في الفصل الاول اذ ابطل الاحتمالات
وقد تصدى الشارح له بقوله ولما اراد في هذا الفصل ابطال
الرأي الاول وبقوله رد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى
النظام واشار الى ابطال الاحتمال الثالث في هذا الفصل فتعين
الرابع وهو مذهب الحكماء واما حديث ان الثابت فيما سبق
صريحا هو ان بعض الاجسام المتناهي اه فهو مردود بما نظهر
من كلام الشارح من ان المراد من بعض الاجسام ما يكون
فردا من الجسم المطلق الشامل لجميع افراد الجسم المفرد والمركب
فلا ينافي ان يكون المراد من ذلك البعض هو جميع افراد الجسم
المفرد على انه يمكن ان يقال ان الشيخ في هذا الترتيب ذكر ان
التأليف مطلقا لا يقع من احاد ولا يقبل القسمة اى ما يقع
تأليف كذلك بقوله اليس اذ ليس يكون تأليف من احاد كما لا
يخفى على من يذوق حلاوة القواعد العربية وان كان
هذا الحكم مما لا يصرح به ههنا ولكنه لازم له كما اشار اليه في
هذا الفصل ومن الظاهر انه كان في تعيين الاحتمال الرابع
قال المحاكم فانه اذا جعل كره مثلا كان الحق هذا حقيق

بالتصديق فلذا قيل ان الشمع كره كانت ابعادها عن الوسط
متساوية واذا كعبت صارت ابعادها عن الوسط غير
متساوية وليس هذا الاختلاف لمجرد اختلاف الشكل فان
الشكل يتعلق بظواهر الجسم وهنا ياته والاختلاف هنا في
باطن الجسم وامتداداته في الجهات فلا يقدح مساواة
الكرة مساحة ذلك المكعب في تغايرهما فان المتغايرين قد
يتساويان مع ان المساواة بينهما بالقوة ولا ينطبق مكان
احدهما على مكان الآخر لو طبقا بل هما بحيث لو اخرجا الى
شكل واحد متساويا بالفعل فاذا تقرر هذا فيقول انه يتبدل
الشكل ويتبدل ايضا المقدار واما ما اورده المحقق الدواني
بان التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا
نفس المقدار فهو غير وارد ضرورة ان تبدل الشكل وان كان
يختص بظواهر الجسم لكنه موجب لتبدل التعارض الذي كان
هذا الجزء والحاصل ان الامتداد لا يتبدل من حيث الذات
بل من حيث العارض بان يتغير في طوله مثلا بان يكون طوله
من هذا سابقا ثم قصر ولا يتبدل من حيث الطبيعة كما
لصورة الجسمية والجسم الا ان يقال ان التبدل في اصل
الامتداد والنحن عبارة عن نحو ما بين السطوح كما سيأتي
في الفصل الثاني قال المحاكم وهذا المنايم ان لو ثبت
قال الشريف المحقق انه لو ثبت ان القسمة الوهمية تستلزم
امكان القسمة الانفكاكية فلا شك ان امكان الانفكاك يستلزم

امكان تبدل الاشكال اليتم المقصود اذ كما ان امكان الانفصال يتوقف
على وجود الهيولى ويدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود
الجسم التعليمي ويدل عليه انتهى واورد عليه المحقق الدواني
بقوله اقول امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال
مع زوال شخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على
وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم
الطبيعي وزوالها ومع زوال الجسم الطبيعي ثم يتراءى ان يؤدي الى النظر
ان يقول اذ كما ان امكان الانفصال الى قوله كذلك امكان
التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي يدل عليه خلطا لان
الجسم الطبيعي بمنزلة الهيولى لا الجسم التعليمي فلو تم الدلالة لكان
امكان التبدل الا على وجود الطبيعي مع زوال التعليمي اذ
المقايسة بينه وبين الهيولى تقتضي ذلك ولكن وجود الطبيعي
مع زوال التعليمي مستلزما لوجود التعليمي ضرورة ان الزائل
غير الثابت جعله بازاء ثبوت الهيولى فانه كما ان ثبوت الهيولى
مع زوال الصورة لها كذلك ثبوت الطبيعي مع زوال التعليمي
يستلزم مفارقة التعليمي فيدل على وجوده فتامل انتهى وهذا كما
ترى انه لا يرد ما ذكره بقوله ثم يتراءى الى على ما قاله الشريف
المحقق حيث ان ما ذكره لا يدل الا على ان امكان التبدل
يستلزم الجسم التعليمي كما ان امكان الانفصال يستلزم الهيولى
ومن تجاوز كلامه يفهم ان الجسم الطبيعي في البقاء بمنزلة الهيولى
وبالجملة ان ما يتراءى من كلام الشريف المحقق ان اثبات الجسم

التعليمي بامكان تبدل الشكل كاثبات الهيولى امكان الانفصال ويجري
ولا يلزم من ذلك كونه بمنزلة الهيولى في البقاء حتى يكون خلطا وتداخلا
ويحتاج حمل كلامه الشريف على ما ذكره بقوله لكن لما كان الامر
بل ظاهره كما قلنا فتدبر واما مايرد على ما ذكره اولا فيما في
في فصل ابطال مذهب ذي مقدار الهيولى ما يندفع به ان الفاضل
البزازي قال لا يرد هذا الايراد على اثبات الجسم التعليمي بالتخلخل
والتكاثف الحقيقيين لان ازدياد مقدار المركب لا يتصور
من دون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الجسم انما
هو بازدياد الجزء اما مقدارا او عددا وهمنا لا يتصور الثاني
فتعين الاول انتهى وبعضهم قال الحق في الجواب هو ان يقال
ان امكان تبدل الاشكال على الجسم الواحد وان في الوهم يدل
على مغايرة الجسم الطبيعي للجسم التعليمي اذ بقاء الطبيعي في الوهم
مع تبدل مقاديره لا يمكن الا بان يكون المقدار مغايرا للجسم
والا لزم انفكاك الشيء عن نفسه فافهم وايضا نقول تبدل
المقدار بحسب تبدل الاشكال في الاجسام المتخلخلة والمتكاثفة
كاف في الدلالة على المغايرة ولا يرد عليه هذا الايراد اذ
يمكن ان يقال التخلخل للجسم المتصل وتكاثفه بدون تخلخل الجسم
المفرد او تكاثفه كما يظهر بادنى تامل انتهى وهذا كما ترى ضرورة
انه لا يلزم من الانقسام الوهمي ثبوت الجسم التعليمي ومغايرته
للجسم الطبيعي لانه يجوز ان يكون الجانب الذي يلاقي منه ما
على يمينه غير ما يلاقي يساره ولا يلزم منه تبدل شكله

في الوهم فتدبر واما حديث التخلخل والتكاثف فيمكن ان يكون
ذلك من قبل الهيولى فتدبر وفيه منع قال المحاكم
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض
السارية قيل اقول لما تقرر انفا ان الجسم التعليمي لما امتد في
الجهات الثلث فاذا ارتفع امتداده في جهة منها سقى امتداده
في جهتين هو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي بواسطة حلوله
في الجسم الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية وبالضرورة
يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة و
بقاء الامتدادين بحالهما منقسما الانقسام الى غير النهاية و
كذا الكلام في انقسام الخط الى غير النهاية انتهى وهذا كما ترى
فلان الامتدادين اللذين للجسم التعليمي ليسا هو السطح نفسه
ثم ان قيام الجسم التعليمي بالطبيعي باعتبار انتهائه كقيام
السطح بالجسم التعليمي والخط بالسطح واشار المحاكم الى ذلك
بقوله فالجسم الطبيعي الى قوله لم يعارض له من حيث انتهاؤه
وبالجملة انه ليس قيامه بالجسم الطبيعي وحلوله فيه بطريق
السريان لا في كله ولا في بعضه حتى يلزم من انقسامه انقسام
انقسامه بل انما قيامه به باعتبار انتهائه فح لا يلزم من
انقسام الجسم الطبيعي الى لا نهاية انقسامه من هذه الجهة
قال المحاكم واتصال هذه المقادير غير لازم له قيل انه يرد
عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القائم بالطبيعي المتصل
الواحد لا يتصور ان لا يكون على نحو قبولها القسمة بوجه اصلا

فيتعين ان يكون على نحو قولها الانقسام في الجهات الثلث
فيتحقق هناك سطوح وتحقق السطوح يستلزم انقسام الجسم
الطبيعي بالضرورة وكذلك الكلام في اتصال الخط انتهى وهذا
كما ترى ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة عند اولي النهى
واختلاف الاعراض مطلقا لا يوجب الانقسام عنده و
استلزامه ممنوع ومن لم يقل بالجسم التعليمي لم يقل بالسطح
ودعوى البديهة كما ترى قال المحاكم وانما كنت علمت
اورد عليه المحقق الدواني من البين ان الدليل المذكور
اتصال الجسم كما ترى حيث لا يلزم ذلك بالدليل المذكور
انتهى وهذا كما ترى
اتصال الجسم بل انما يلزم ذلك بعد اثبات وجود المقادير
كما صرح به المحاكم حيث قال انه لا يلزم العلم بذلك من اتصال
الجسم للقسمة الغير المتناهية والمحاكم اشار الى الملازمة
فليتدبر قال المحاكم فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى
القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان الا في
الاوهام فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلوم وان
اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية قال
فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اشار اليه وذلك
لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل لا يعقلان
اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا
الا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان

الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما
والاخر متاخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان
في الخارج امر غير قار يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره
في العقل هذا الامتداد انتهى ولا يخفى ان هذا بظاهره
يدل على ان اسم الحركة والزمان موجود في الخارج بل مع المرسوم
حيث ان الامر الذي لا قرار له في ذاته هو الحركة والزمان
وفي كلامه اشارة الى الدليل على وجودهما فيه والا لكان
حكم العقل بتطابقهما في العقل كاذبا والظاهر من الشيخ وجودهما
في الخارج ايضا والعجب من بعض اعاظم الحكماء ومشهور
العلماء انه قد ادعى اتفاق الحكماء على ان الزمان والحركة لا
وجود لهما فيه حيث قال ان الزمان على ما اتفق عليه
كلمة الكل امر متوهم وهو مقدار الحركة القطعية المتخيلة
المتوهمة الغير الموجودة انتهى فنقول وبالله التوفيق ان
هذا الدعوى مما لا شاهد عليه شاهد ضعيف فضلا
عن شاهد قوي بل نقول ان ما يشهد على نفيه ما ذكره
الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله اما الزمان فان حجج
ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق
بين ان يقال لا وجود له مطلقا ولا وجود له في آن حاضر
ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون
للزمان والوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك
صحيح له فانه ان لم يكن ذلك صحيحا له صدق سلبه عنه

بل كان الحركة على ذلك الحد من السرعة مقدار يمكن فيه قطع
غيرها ويمكن قطع هذه المسافة بابطأ واسرع فالاثبات
الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان
والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن دلالة
على نحو وجوده محصلا في آن او على جهة ما وليس هذا
الوجه له بسبب الوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا
النحو من الوجود وهذا الصدق حاصلا مع هذا فيجب
ان نعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة
ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون
اضعف وجودا من الحركة وبقوله ولما كانت المسافة
موجودة وحدود المسافة موجودة صار للامر الذي من
شانه ان يكون عليها ومطابقا لها ومقدار قطع لها نحو من
الوجود ثم قال انا لا نمنع ان يكون له وجود وليس في آن
بل وجوده على سبيل التكون بان يكون اي آنين فرضهما
كان بينهما الشيء الذي هو الزمان الى آخر ما اورده هناك
من الفرق بين المحصل بمعنى الموجود وبين المحصل بمعنى القار
في الوجود ولما كان المنفي في هذه العبارة هو الوجود بهذا
المعنى توهم الناظرون منه المعنى الاول وحكموا به سيما فيات
الحكماء مع غاية تعجبه للشفاء فان قلت انه ذكر الشيخ في
هذا الفصل المنقول من الشفاء ما يؤيد نفيه في الخارج كما
حكم به غياث الحكماء بهذه العبارة فان اريد ان يجعل للزمان

وجود

وجودا لا على هذا السبيل بل على سبيل التصل لم يكن الا في
الوهم قلت ان مراده من وجوده على سبيل التصل هو وجوده
على سبيل القرار والاجتماع فيرجع حاصله الى ان الزمان ليس
له وجود قار لا في التوهم وهو مسلم لا محذور فيه ضرورة انه
لا منافاة بين عدم قراره الخارجي وبين قراره وثباته
الذهني ولما غفل عنه غياث الحكماء حكم بان وجوده
مطلقا ليس الا في التوهم وهذا كما ترى على ان المحاكم الفاضل
قد اشار اليه اشارة لطيفة على ما اوضحنا وما وقع عن
بهمنيار من ان ليس للحركة بمعنى القطع وجود الا في النفس ايضا
محمول على هذا المعنى ثم من العجايب ان الفاضل الرباني العلامة
الدواني قد ادعى انها غير موجودة في الخارج عند الحكماء
ولم يكتف بذلك بل نسبه الى الشيخ في الشفاء حيث قال
لكن الشيخ في الشفاء بعد ما حقق انها مما لا ذات لها قائم
في الاعيان وانما يرتسم في الخيال قال هذه الحال وجودها
على سبيل وجود الامور في الماضي انتهى وهو يدل على
انه اورد عليه بانه متهافت الاقوال متناقض المقال
وذلك لان هذا صريح في انها موجودة خارجية في الماضي
وقد سبق عن الشيخ ان وجودها منحصر في الخيال ثم تصدى
لبيان التنافي بينهما بقوله ان الامور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك
هذه الحركة ولا يخفى ما بين الاي من التناقض انتهى ثم الفرق

بين هذا وبين ذاك هو ان المراد من وجودها على سبيل
وجود الامور في الماضي هنا هو وجودها الخارجي في
الزمان الماضي وعلى التقديرين ينافي ما وقع عنه من
نفيه الوجود الخارجي وانحصار وجودها في الارتسام الخيالي
وانما ذلك ينشأ من عدم تحصيله وجودها التحصلي
القراري الذي يحصر في الارتسام الخيالي بقاء وان لم يكن
حدوثا ووجودها على هذا النحو من القرار في آن ما في
الخيال لا ينافي وجودها الخارجي لا على هذا النحو في الماضي
ولا استقبال واما كون وجودها في آن من الماضي فغير
وجيه ضرورة ان فيه اشارات بل تصريحات فيجب
حمل كلامه على ان المراد منه وجودها التدريجي المنطبق
على الزمان نفسه ومن الظاهر ان وجودها التحصلي
الخيالي في آن ما لا ينافيه ثم نصدي للجواب عما يتراءى
من التناقض بقوله اقول وجه دفع التناقض عن كلامه
ان مراده ان وجوده في الخيال على نحو وجود الاشياء
في الماضي بمعنى ان يرتسم في الخيال امتداد خاص فحصل له
في الخيال على صفة المضي كما تشهد به الفطرة السليمة انتهى
وهو صريح في ان وجودها في الماضي لا يستلزم وجودها
الخارجي فيه بل ان وجودها فيه وجود الامر الخيالي
فالظاهر من كلامه نفي الوجود الخارجي في المقامين ولا
يخفى ان توجيهه لا وجه له كما علمته وقد بقي بعد كلام طويل

كما تشهد به الفطرة السليمة

على غرره قال الشارح فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء له وذلك لان مبناها على ان الحد المشترك
الذي هو الحال في الزمان وقد بين انه ليس الا للزمان لا جزء
له واما الزمان فهو في نفسه متصل واحد قال الشارح
فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية
المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط ثم لا يخفى ان
هذا بظاهره يدل على ان المقدار يقال الاشتراك اللفظي
تارة على الكمية التي يشمل المقادير العرضية والاول بحسب
اللغة والثاني بحسب اصطلاح الحكمة فيكون مشتركا بحسب
اللغة والحكمة من حيث اللفظ والحق انه ليس كذلك بل
الظاهر ان كونه مشتركا لفظيا بحسب اصطلاح الحكمة وان
كان مشتركا بالاشتراك المعنوي بين هذه الاشياء الاربعة
وانما قلنا ذلك حيث نص عليه الشيخ في الهيات كتاب الشفاء
تارة بهذه العبارة واما المقدار فلفظ اسم مشترك و
الحاصل ان المقدار بحسب اللغة هو الكمية التي يقال
بالاشتراك معنى بين هذه المقادير العرضية والبعد المقوم
الجوهري واما بحسب الاصطلاح فيقال قولا بالاشتراك
لفظا بين المقادير العرضية والبعد المقوم للجسم الطبيعي
وتارة بهذه العبارة فمنه ما يقال مقدار ويعني به البعد
المقوم للجسم الطبيعي فمنه ما يقال مقدار ويعني به كمية
متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود من الظاهر ان

المراد من الجسم هنا هو التعليمي ومن كونه محدودا تناهيه
والحاصل ان المقدار يقال بالاشتراك اللفظي بين البعد المقوم للجسم
الطبيعي وبين المقادير العرضية الثلثة وان كان بحسب هذا
الاطلاق مشتركا معنويا بين هذه الامور الثلثة على ما يشعر به
ما وقع عن الشارح المحقق بقوله يتناول الجسم والسطح والخط
ولا يخفى على اولي النهى جواز توجيه كلامه بنحو يطبق
على ما في الشفاء وذلك بان يقال ان مراده من تناوله لهذه
الامور الثلثة تناوله لها لفظا لاشتراك بشموله لفرد آخر
وليس ذلك الا البعد المقوم للجسم الطبيعي وهو المقدار الجوهري
وفي قوله يتناول اشعار بامرين احدهما اشتراكه اللفظي
بين هذه الامور الثلثة العرضية وبين البعد المقوم و
ثانيهما كونه مشتركا معنويا بين تلك الامور الثلثة بحسب اطلاق
واحد واما امره بحسب اللغة فعلى نمط آخر وهو اشتراكه معنى
بين هذه الامور الاربعة ثم انه بقي هنا ان الظاهر مما
نقلنا عن الشفاء من ان المحترز لاطلاق الكمية على الجسم
كونه محدودا يخالف ما اشار اليه في كتابه الذي نحن
بصدد توضيحه حيث ذكر كونه ذا سطح او كونه متناهيا
لا يرد في تصوره جسما ولذلك يمكن لقوم ان يتصوروا جسما
غير متناه الى ان يسر لهم امتناع ما يتصورونه اللهم
ان يقال ان المراد من موصوف السطح هو الجسم الطبيعي لا التعليمي
او يقال ان توصيف الجسم بالمحدودية هنالك باعتبار

الواقع

الواقع لا لتصحيح اطلاق الكمية عليه وذلك بخلاف امر عدم
توصيف به هنا وذلك لملاحظة حال الجسم التعليمي في حد
نفسه وجوهر ذاته ويقال ان المحدود وصف للخط و
السطح لا الجسم فاندفع بهذه الوجوه ما يتوهم من المنافاة
بين ما في الشفاء وبين ما في هذا الكتاب واما امر الزمان
ففيه من الاشكال حيث انه كيف اتصاليه والشيخ لم يصد
لذكره لا في هذا الكتاب ولا في ذلك الكتاب في بحث اطلاق
الكمية والمقدار واما كونه هو الكمية على ما نص عليه في هذا
الكتاب وفي الشفاء بعد اثبات وجوده بهذه العبارة فقد
ثبت وجود مقدار الامكان ثم ان هذا المقام لما كان من
مدلهمات الاقدام فجدير بنا لو تصدينا لتوجيه ذلك فنقول
ان الزمان لما كان من عوارض الجسم الطبيعي باعتبار الحركة يكون
من محمولات مسائل العلم الطبيعي وهو بخلاف الخط والسطح
والجسم لكونها من عوارضه لا من هذه الحيثية ولا من حيث
الكون فلهذا يكون من الامور الالهي لا الطبيعي والكلام هنا في
المسائل الالهية التي يكون مبادي الطبيعي ويؤيد هذا التوجيه
ما وقع عن الشارح المحقق في فصل الزمان من هذا الكتاب
حيث قال واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية
والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشرح الفصل
الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه
والاخر بالاشارة ثم قال وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات

وانما اوردها لاحتياجه اليها لكونها غير مذكورة فان قلت
يجوز كونه باعتبار نحو وجوده من الالهيات قلت بداهة
وجوده وتخرجه عن كونه من المسايل والامامية فيتعلق
بالجسم ومن عوارضه الذاتية من جهة الحركة والسكون
الا ان يقال ان وجوده وان كان بديهيا لكن البحث عنه
بان اى نحو وجود له من البرهنى والنظرى يجعله من الالهى
على ما نبه عليه الشيخ فى الشفاء بقوله واما المقدار فان فيه
نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر فى
ان وجوده اى اتحاد الوجود وهو من اى اقسام الوجود فليس
هو ايضا بحثا عن معنى يتعلق بالمادة فان قلت ان فى
قوله هذا اشارة الى ان الزمان ليس معنى لا يتعلق بها وفعل
هذا اسر على عدم تعرضه له واما مشاركته مع بعض المسايل
الالهية فلا يوجب ان يكون منه لجواز ان يكون هنالك
تغاير يرجع الى الموضوع او الى البرهان او غيرها قلت فيه
مما لا يخفى ضرورة ان كون الزمان من عوارض الحركة القائمة
بالجسم لا يخرجه عن صلاحيته كونه من تلك المسايل وان
كان ثبوتها للحركة من العلم الطبيعى والامر فى عدم تجرده عن
المادة لا يخرجها عنها ضرورة ان اثبات وجود الجسم نفسه
منها وان كانت خارجة عن الحكمة الالهية بمعناها الاخص
قال الشارح فاذن قد ظهر الخ يعنى لما استبان ان الحدود
المشتركة بين المقادير نوع مغايرتها لا يستلزم ان كونها منها

ان

ان لا يكون ما فرضناه حدا مشتركا بينهما مشتركا لان الخط
مثلا اذا انصفناه بنصفين بواسطة نقطة يصير بين
النصفين فيجب ان يكون تلك النقطة غير الخط اذ لو كان
خطا لما كان المقسوم نصفين بل ثلثة اقسام والمقدر
خلافه ولزم من ذلك حل الشبهة المذكورة فى اثبات الجزء
لان ذلك مبنى على كون الحال زمانا حاضرا وهو ليس كذلك
لانه آن غير زمان فان قيل يلزم ان لا يكون الزمان
موجودا لكون الماضى والمستقبل معدومين قلنا لا نم ذلك
غاية انهما غير حاضرين عندنا ولا يلزم من ذلك عدمهما
فى الواقع قال الشارح وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال
وامتداد بالمجاز الخ وذلك لان الكلام فى الاتصال الذى
ليس بالقياس الى غيره قال الشارح لانه كمية متصلة
تحيينه الخ لما كان اول هذين القيدين فصلا للجنس مميزا له
عن العدد قدمه على ما هو فصل للنوع على قياس تقدم الناطق
على الناطق فى تعريف الانسان قال الشارح لانها المعرف
اى اشهر ثبوتا لان الجميع اتفقوا عليه بخلاف الاتصال فان
القايل بالجزء ينكره والمراد من الاشهر فى الاعرف الذى
يوجب تقدمه فى الاقوال الشارحة اذ ذلك عام بالقياس
الى ما بعده وهنا التحيين اخص من المتصل وذلك ظاهر
ومن هنا يعلم عدم اتحاد هذا القول والقولان الاولان
فذانفق الفريقان عليهما واما القيد الثالث فبناء على نفى

منها لا المجموع لان مغايرته للمجموع بين قال الشارح وكون
شيا من مثانه ان يكون له فلذا قيل ان الجسم جوهر يفرض فيه
الابعاد الثلثة او قابل لها والجسم التعليمي او نحانه ما بين
السطوح ومفاد الكل واحد قال المحاكم وهو المتخلل والتوسط
بين السطوح واما المتخلل انت خبير بانه بظاهره يشعر بان
الجسم التعليمي هو المتخلل فقط وظاهر عبارته السابقة يدل
على ما يظهر خلافه من ذلك قوله لا ارتياب في ان الجسم
محفوف بسطوح فيما بينها اهل بحر والجسم الطبيعي او شان
الجسم الطبيعي وكميته سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل
على المغايرة بينهما ومن ذلك قوله في اول الكتاب توضيحه
انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهي في اي جهة بالسطح
ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة
هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو
كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان
الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما
الكمية القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على
هذا التصور انتهى ووجه المخالفة بينهما ظاهر ولتوجيه مجال
واسع ثم ان ظاهر كلامه وكذا ظاهر كلام الشارحين هو ان
الجسم التعليمي غير الصورة الجسمية بالحقيقة مع قطع النظر
عن الاعتبار وكذلك ظاهر كلام اكثرهم حيث قالوا ان مع

الصورة

الصورة الجسمية المتصلة متصلا آخر هو عرض ممتد في
جوهر المتصل بحيث لا فرض في احدهما جزء يفرض بازائه جزء
من الآخر بل كانه بالحقيقة اتصال ذلك الجوهر ومعنى كونه متصلا
في ذاته انه في حد نفسه بحيث يستلزم ذلك المتصل العرضي
وهما وخارجا ونسبته الى الجوهر الممتد الذي هو الصورة
الجسمية نسبته الى الهيولى وكذا يسمى صورة الصورة الا
ان الاستلزام بين الهيولى والصورة بحسب الخارج فقط وما
يظهر من كلامهم ان اتصال مقادير الاجسام تابع ولازم لاتصال
جواهرها التي هي الصورة الجسمية لا بان يكون هناك
اتصالان ومتصلان بل انما يكون متصل واحد جوهري
معين امتداداته فيكون هناك متصل وممتد واحد على
الاطلاق وهو الصورة الجسمية الحيثية العارضة لها بسبب
تعين امتداداتها وهذه الحيثية مقدار للصورة اي متصل
بذاته ولاتصاله تعلق بتلك الحيثية بالعرض وهناك
اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية والى مقدارها بالعرض
اما ان يراد بالجسم التعليمي هذه الحيثية فلزم ان لا يكون
له اتصال الا باعتبار امر خارج عنه بل انما يكون له اتصال
الجسمية بالعرض واما ان يراد بالجسم التعليمي الصورة الجسمية
مع تعين امتداداتها اي مع الحيثية المذكورة كان له اتصال
لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة
الجسمية والحق ان الجسم التعليمي حد بين الاطلاقين بحسب

الاصطلاحين احدهما بحسب العلوم التعليمية وثانيهما
بحسب علوم فيزيقا والاطلاق الثاني بحسب الاصطلاح الاول
الثاني قال بهمنيار فالجسميه بالحقيقه صورة الاتصال
القابل للفرض لابعاد الثلثه وهو غير المقدار وغير الجسم التعليمي
والجسم التعليمي هو الصورة الجسميه ماخوذه مع مقدار
من غير التفات الى المادة انتهى ثم ينظر الى الاول ما قيل
ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات معروض
لتعين امتداداته فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات الثلث
على الاطلاق بدون اعتبار تعين امتداداته اي تعينه
كان سواء كان تعينا اما او تعينا مخصوصا كان صورة
جسميه واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان
جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين
بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا فان فصل
الجسم الطبيعي ليس مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثه على
الاطلاق بدون اعتبار تعين الابعاد مطلقا وقابليه
الابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات فيكون
الاتصال بدون اعتبار العارض قابلا للابعاد بدون
اعتبار العارض قال الشيخ في الحكمة العلائيه بهذه العبارة
جسم در حد ذات پيوسته كه اگر كسسته بودى قابل
ابعاد نبودى واما كون الجسم قابلا للابعاد المعينه
باحد من التعينات او بالتعين المخصوص فهو امر عارض

للجسم

للجسم قال الشيخ في الهيات الشفاء فاما الكميات المتصله
فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة
المواضع انتهى وهو يدل على ان الجسم التعليمي عارض للصورة
الجسميه وهو كما عرفته بحسب اصطلاح غير الرياضيات
والحاصل ان المتصل له حال وحيثيه وصفة اي امتداد و
هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار هويته يختلف فيه جسم
وجسم وهذا المعنى هو كميه الجسم وذلك صورته وهذه
الكمية تفارق تلك الصورة في الوهم لكن هي والصورة
تفارقان المادة في الوهم ومن نظر في هذا الكلام سابقه
ولاحقه ظهر له ان مراد الشيخ من الجسم التعليمي في هذا
المقام هو العارض كما يلوح عما وقع عنه بقوله وهذه الكمية
لا تفارق تلك الصورة في الوهم وقوله وهذه الكمية يعني ان
الوهم لا يتوهم صورة الا مع المقدار وكذلك المقدار لا يتوهم
مفارقا عن محله ولكن في العقل تقع المفارقه ويظهر من
هذه العبارات ان الشيخ لم يقل بجزئيه الصورة الجسميه
للجسم التعليمي لان نظره في اصطلاح غير الرياضيات قال
المحاكم لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة مساويه الكمي
قال الفاضل الشيرازي اقول في دعوى المساواة نظر لان مجموع
المقادير المجتمعه اي مقدار الجسم المركب يصدق عليه المقدار
والمعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق

على كثيرين منها فيصدق المتصل بمعنى الفصل المقدار عليه ايضا
مع انه لا يصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة
ان المعتبر فيه ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان
المتصل بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فما ذكره بعض
المحققين من ان ما لها واحدا لان كون الشيء ذا اجزاء
بالقوة ماله كونه متصلا واحدا اذ لو لم يكن كذلك
لم تكن اجزاؤه بالقوة بل بالفعل فاسد انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره بقوله والمعنى الجنسي على سبيل التمثيل حيث انه
يصح ذلك نظرا الى الكل مفهوما بالنسبة الى افراده سواء
كان ذاتيا او عرضيا وليس مخصوصا بالجنس او بالذاتي
فلهذا قال المحقق الدواني في تصحيح اطلاق العلة التامة
في حواشيه التجريد كل مفهوم كما يصدق على الواحد من
افراده كذلك يصدق على الكثير منها انتهى وبالجملة
ان الكلي يصدق على الواحد من افراده بقيد الوحدة
وعلى الجميع بقيد الكثرة واجرى هذا في الواحد ايضا بانه
يصدق على الواحد من افراده وعلى الجميع ما ذكرناه
فاذا تمهد هذا فما نقول في المتصل الذي هو فصل للجنس
اعني المقدار نقول ذلك بعينه في الفصل الذي هو ذو
اجزاء بالقوة ومال كون الاجزاء مفروضة وكونها بالقوة
واحدا فاما اجتماع المقادير والمتصلات التي هي من فصولها
فلا ينافي صدق الكلي عليها ضرورة انه يصدق كون اجزاء

بالقوة

بالقوة على المجتمع حيث يشتمل على كل واحد من اجزائه التي
هي ذوات اجزاء بالقوة وما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل
ايضا يصدق على هذا المجتمع حيث على الواحد والكثير والجسم
المفرد يصدق على المجموع كما يصدق على الواحد والحق ان
مال العرض والقوة واحد كما ان الصدق على الواحد و
الكثير مشترك قال الشارح اقول هذا غير مستقيم فان
قلت الامام قال ذلك بالنسبة الى المجموع وهو الانفصال
والانفكاك ولا شك انهما لا يقبل الانفكاك قلت انه ما
وجد في كلام الامام وذلك حيث قال في شرحه هكذا
واما قال قد يعرض الانفصال احترازا عن الانفكاك انتهى
ثم المحاكم اورد على الشارح المحقق من قبل الشارح الفاضل
بقوله وفيه نظر اذ قد ليس بعيد الا بعض الاوقات لا
بتعض الحكم في الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال
في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال
انتهى ولكن قيل القول يرد عليه ان الانفصال اعم من الانفكاك
كما ذكره الشارح هنا فليس معنى كلام الشيخ ان الجسم قد
يعرضه الانفصال والانفكاك معا اذ لا فائدة على هذا
التقدير في ذكر الانفصال بل معنى كلامه هو ان الجسم قد يعرضه
الانفصال وقد يعرضه الانفكاك وعلى هذا لا يخفى
سقوط اعتراضه عن الشارح رحمه الله انتهى وهذا كما
ترى فان ذكر الخاص بعد العام فائدة كما لا يخفى فليتدبر قال

المحاكم وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم هل اتفق
يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كانت خارجية او
ذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وح يكون قد
لافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية
الافراد كما يقال الجسم قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا والوجود
قد يجامع قد يجامع الضد والعدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض
لغيره بل غير ذلك من الامثلة انتهى وهذا كما ترى حيث ان المحاكم
اورد الايراد على صريح ما ذكره الشارح المحقق من ح به الحكم وليس
غرضه انه لا يصح الحكم بحسب بعض الاوقات والجملة ان غرضه
هو ان ظاهر كلامه يدل على افادة جزئية الحكم قال
الشارح الا ان الحق ما ذكره مقصوده بيان المغايرة بين
الصورة الجسمية والهيولى لا بين الهيولى وصورة الصورة او يقول
مراده تركب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية وايضا قوله
ولكن نعرفها اى بالصورة ح لا يلزم من زوال الاتصال العرضى
اشفاء ذلك الشيء كما في المتصل بالذات فلا يلزم ان يكون
للمادة مادة ضرورة ان ما يفيد مغايرة الصورة للمادة يفيد
مغايرة صورة اخرى لها بان يقال ان المراد من المتصل بذاته
ما يشمل الاتصال الجوهرى ايضا فيكون دليلا على هذين
المطلبين جميعا فيكون افيد قال الشارح المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء
الانفصال الى ذلك المتعين فانعدم ذلك المتصل الحاصل

ان

وان طرء الانفصال على الجسم التعليمى يستلزم انعدام الصورة
الجسمية ضرورة ان انفصاله يستلزم انفصالها وان لم
تنعدم بانعدامه في حال تبدله وانتقاله من الاوضاع و
الاوضاع والاشكال ومن هنا اندفع ما يقال ان هذا منافى
لما سبق من عدم لزوم اشفاء الصورة بتبدل اشكاله وانما
المستلزم لاشفاء الجسم التعليمى فان الاتصال الحقيقى لما كان
جوهريا وعرضيا والاول هو البعد المقوم للجسم الطبيعى من الصورة
الجسمية والثانى هو الجسم التعليمى وقد اشار الرئيس الى
الاول في الشفاء بقوله فكل اتصال بعد على سبيل الامتداد فيكون
بظاهره يدل على ان الاتصال الجوهرى ايضا اتصال بعد فيكون
هنا اتصالان جوهرى وعرضى ويعبر عن ذلك بالاتصال
الحقيقى وبالجملة ان الظاهر من تلك العبارة وهذه العبارة
بضرب من العناية ان الاتصال قسمان جوهرى وعرضى و
يعبر عن ذلك بالاتصال الحقيقى والحاصل ان الاتصال قسمان
جوهرى وعرضى وكل منهما متصل بذاته وما يعرض مما قاله
المحاكم اندراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة
بذاتها الى ملزومة للجسم التعليمى وهو مبنى على ما عليه
الشارح المحقق لا الشيخ فلذا قيل ان اطلاق المتصل على
الصورة الجسمية باعتبار انها ملزومة للجسم التعليمى على
ما مر حمل الاتصال على الصورة الجسمية على ما يدل عليه
كلام الشيخ حيث قال ولو قيل الاتصال الكائن قابلا لنفسه

ح

لا يخلو من جرازة لان الاتصال الماخوذ في المتصل ح كان بحسب
الجسم التعليمي فلا يتلائم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال
على الجسم التعليمي حتى يتلائم ويحمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات
الذي هو الصورة غير القابل للاتصال والانفصال جميعا على
ما هو المطلوب هذا كلامه على انه يمكن حمل كلام الشارح
المحقق على ان يشمل الاتصالين معا تقريبه قوله فيما بعد
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يكون ان
كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر
لا يتقوم بالعرض فاندفع هذا الكلام وذلك الكلام عن
الشارح المحقق ايضا فليتامل قال المحاكم اراد بالمتصل
بذاته الصورة الجسمية قبل اطلاق المتصل على الصورة الجسمية
باعتبار انها ملزومة للجسم التعليمي على ما مر مع حمل الاتصال
على الصورة الجسمية على ما يدل عليه كلام الشارح حيث قال
ولو قيل الاتصال كان الشيء قابلا لنفسه لا يخلو عن جرازة
لان الاتصال الماخوذ في المتصل كان بمعنى الجسم التعليمي فلا
يتلائم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال على الجسم التعليمي
حتى يتلائم ويحمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي
هو الصورة الجسمية غير القابل للاتصال والانفصال جميعا
على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ
من لفظ الجميع لا انه غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح
انتهى وحينئذ كما ترى ان من الجائز ان يطلق الاتصال على الصورة

الظاهر كلام الشيخ يؤيده ما يوجد في بعض النسخ من لفظ الجميع لا انه غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح

وبالجملة

الجسمية

الجسمية كما اشار اليه الشارح سابقا لا ما يوجد فيها من الجسم
التعليمي وكذلك ما سيأتي من الشيخ بقوله فادن قوة
هذا القبول الا قوله وهيئته وصورته الى قوله وصورة الجسم
التعليمي وهذا صريح في المدعى والعجب من ذلك القائل انه
قد ذهل عنه وايضا ان القبول من لوازم الهيولى كما يظهر من
كلام الشيخ والشارح الفاضل قد ذكر سابقا فان زعم زاعم ان
الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هي الجزء
من القابل للمقادير هو مجموع المادة الجسمية كان مخالفا
للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ
للقبول والامكان بل هو مبدأ الحصول والفعل وايضا فانه
لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة
كذلك لزم ان لا تتميز الهيولى عن الصورة انتهى مقدمة منه
ايضا سابقا على ما نقلناه ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل
في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق
الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الوجود
والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلة او جزأ من الكل فاذا
تقرر هذا فنقول ان مناسب هذا الكلام ما حمل الشارح كلامه
عليه من عدم قبول الكل واحد منهما لا ما حمله هذا القائل
كلامه عليه فتدبر فيه قال المحاكم فانه يمكن ان يقال
لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي قبل اقول هذا
البيان ليس بشيء اذ لا يلزم من هذا اثبات الهيولى اذ

والصورة

القابل

ليس له قوة الانفصال

لقائل ان يقول لا يلزم مما ذكرته الا ان في الجسم شيئا اخر غير الجسم
التعليمي قابلا للانفصال والمغاير للجسم التعليمي لا يجب ان يكون
هيولى بل الجسم نفسه مغاير له بل يقول معنى كلام الشارح
المحقق هو انه لو حمل المتصل بذاته هنا اي في قول الشيخ ونعلم ان
المتصل في ذاته على الجسم التعليمي لكان البرهان على الهيولى بحاله
او على هذا التقدير يكون جميع المقدمات التي يثبت بها الهيولى
من ان الجسم المتصل مرض له الانفصال وقوة الانفصال غير
وجوده وتلك القوة في غير ما هو ذات المتصل بذاته الذي
عند الانفصال تعدم وتوجد باقية بحالها من غير تغير
فيكون اثبات الهيولى بحالها غاية ما في الباب ان يكون
مغايرة الهيولى للجسم التعليمي مذكورة في البين وهو غير
مضر بالمقصود وكان المحاكم زعم ان مراد الشارح هو انه
لو حمل المتصل بذاته في هذا البحث على الجسم الطبيعي كان التعليمي
البرهان على اثبات الهيولى بحاله وليس كذلك لو حمل المتصل
بذاته في هذا البحث على الجسم الطبيعي فلم يثبت في هذا
المبحث الا ثبوت امر مغاير للجسم التعليمي وهو ليس مقصودا
بالذات اذ ثبوت امر في الجسم مغاير للجسم التعليمي متفق عليه
عند جمهور الحكماء وليس النزاع الا في ثبوت امر مغاير للصورة
الجسمية فالاشراقيون ينفونه والمشاؤون يثبتونه فيلزم
ترك المقصود بالذات وايراد ما ليس كذلك وهو غير جائز
عن الحكيم الحكماء كما لا يخفى انتهى وهذا كما ترى ان ما قاله اولا مما

مما ذكره المحاكم عقيب هذا الكلام بقوله وفيه منع لجواز ان
يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا
والتخصيص بقوله لان غير الصورة الجسمية لا ينظر بالذات
فيما ذكره الشارح بقوله لتحققه ولكنه اشار بقوله وفيه منع
الى عدم تمام حل اخر وما وقع عنه بقوله او ثبوت امر في
الجسم لا يدل على ما ادعاه من عدم كونه مقصودا بذاته
حيث ان من الجائز ان يقال مراده اثبات امر في الجسم غير
الصورة الجسمية وغير صورتها وهو الجسم التعليمي لان منزلته
بالقياس اليها منزلة الصورة وما وقع عن الشارح بقوله فان
قوة هذا القول وعن الشارح المحقق اشار الى هذا
التوجيه وكونه متفقا عليه بين الحكماء لا يضرنا اذ ليس
المراد بيان امر للجسم التعليمي فقط بل للصورة الجسمية ايضا
وهذه المغايرة مطلوبة ضمنا من دون فساد في الاشتراك
في اصل هذه المغايرة قال المحاكم والجواب عنه ان الانفصال
اذا طرأ فالمبقى الخ ليس نفس الانفصال الخ قبل اقول ان هذا الجواب
لا يصح عن جانب الامام لانه صرح بان الانفصال عدم لا يقتضي
محلا وانه لا يتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية
ولو فسر الانفصال بوجود الاتصالين فكان عدم الدليل بلا حاجة
الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير واما قوله
ان الانفصال عدم ملكة الاتصال واعدام الملكات لا بد لها من
محل فمن قبيل المماشاة مع الامام لانه فسر الانفصال بعدم الاتصال

وهذا يرد على الحكيم المحاكم ايضا اذ المعرفة اذا اعتبرت تفسيرا لا ورد

وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال
بهذا المعنى كان يستدعي الموجود وما قررنا يندفع ما ذكره بعض
المحققين بان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل هو دليل
آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه
عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كسائر اعدام الملكات انتهى وهذا
كما ترى انه لا يندفع عنه ما اورده بعض المحققين من انه يصح
توجيه ما وقع عن الامام بحيث انه صرح بان الامور العدمية
لا تستدعي محلا ثابتا وما وقع عن الشارح من استدعائها
محلا ثابتا كالملكات والانفصال من هذا القبيل فكيف يصح
ان يكون هذا توجيها له ثم ان ما وقع عنه بقوله وانه لا يتم
الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجوديه مردود
لان الامام صرح بان المقبول بالحقيقة هو الجسمية ان على ما
قال في بيان الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته
فقول الانفصال الخاطر الى قوله بل المقبول بالحقيقة هو الجسمية
المادية ان هذا طريان ذلك الانفصال ولكن من تينك الجسمين
هيئة وصورة انتهى فلهذا تصدى الحاكي في الجواب من قبله
بقوله المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال
واحد واذا طرأ ذلك الانفصال فزال ذلك الاتصال الواحد المتعين
فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران الى آخر ما ذكره
ثم انه يمكن ان يقال السر في تمسك الامام وتشبثه بذيل القوة
مع انه ذهب الى ان المقبول بالحقيقة هو الصورة الجسمية هو انه

المحل

لو يثبت بقوليتها ما لم تثبت الهيولى فلو اثبتت الهيولى بها الذي
والحاصل ان الانفصال عند الامام لا يستدعي محلا لعدميته و
كون الصورة مقبولة لها انما يكون بعد اثبات الهيولى وذلك
بخلاف عروض الانفصال فقوته فلهذا تمسك به وباستدعاء
القوة التي هي من الامور الوجودية للمحل يلزم مقبولية الصورة
الجسمية فليتدبر ثم ان ما نقله ذلك القائل من ذلك المحقق
المورود على المحاكم ليس بلازم مقبولية الصورة الجسمية
على ذلك القول من المحاكم بل على قوله فيما سيأتي لانا نقول
قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل هو انعدام ذلك
المتصل بالمرة انتهى ومن الظاهر انه يرد عليه ولا يندفع عنه
بما ذكره هذا القائل ثم لا يخفى ان الانفصال يحتمل بطلان الاتصال
ان يكون صفة للمتصلين الموجودين في الخارج حتى يتوجه اليه
انه لا يستدعي محلا آخر غيرهما وان صح ان يكون صفة لهما
باعتبار آخر على انه يصح ان يقال ان غرض الشارح الايراد على
الامام فيما وقع عنه بقوله ان الامور العدمية لا يستدعي
محلا ثابتا موجودا فاذا كان الانفصال على ما قيل من انه صفة
للمتصلين الحادثين لا ينافي ما اورده الشارح عليه فتدبر
فيه قال المحاكم وانت تخبير بانه لو كان المقبول هو المتصل
بذاته لما قيل اقول الظاهر ان هذا المقبول اعم كلام الشيخ اشارة
الى ما مر من قوة قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح
المقبول بالانفصال فقط فمبني على التمثيل فالمتصل بذاته هو المقبول

لا يصح

ايضا ولو سلم ان المقبول هنا هو الانفصال فقط فمقبولية
المقبول حين الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر
ان عند الانفصال لا يكون المقبول هو الصورتان الحادثتان
انتهى وهذا كما ترى انه لو ثبت بعد مقبولية المتصل بذاته
ومقبولية الانفصال كافيه في اثبات الهيولى ومن ذلك يلزم
كون الصورتين الحادثتين مقبولتين وان كان يلزم
كون المتصل بذاته المذكور اولا مقبولا. ولكن يلاحظ
اخرى معه لا يخفى ان من الجايز ان يقال بناء على ما ذكره الشارح
لا يتم هذا التوجيه كيف والمراد بالقوة عنده ما يقابل الوجود
ومن الظاهر ان المتصل بذاته الذي كان اولا ليس مقبولا بهذا
المعنى بان يكون له قوة مقابلة بل انما يصح ان يكون القوة هنا
قوة على الانفصال والصورتين الجسميتين الحادثتين بالانفصال
كما قوة الصورة الجسمية السابقة الغير الحادثة وما يتوهم لمثل هذا
القايل ان قول الشيخ قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ايضا بعيد
التمثيل لا يخفى ما فيه قال المحاكم اما ان قوله فاذن قوة هذا
القبول مجرى قياس مذكور بالقوة بل قيل اقول معنى كلام الشارح
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل هو ان قوة
قبول الاتصال والانفصال للجسم في الجسم الطارى عليه الانفصال
عبارة عن حصول الصورتين والشارح الفاضل ذكر الميثاق
لا ينتاج ان القوة مغايرة للانفصال الطارى للجسم لان الكلام
في الجسم الطارى عليه الانفصال فالمقبول الذي هو بالفعل

الانفصال الا ان المراد بالمقبول هو الانفصال فقط وليس غرض
الشارح المحقق مما وقع عنه بقوله المغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال
المنافي للاتصال الا ايراد على الشارح الفاضل بانه لا احتياج الى
تقدير القياس كما ظنه المحاكم حتى يرد عليه انه لا يبقى على هذا
اعم من ان يكون المقبول حاصلا بالفعل او لا وحاصل كلامه هو
ان المغايرة بين قوة المقبول ووجوده قبل حصول المقبول
ظاهره فلا حاجة الى ذكره الا الى تقدير قياس له ولو احتاج الى
قياس فانما هو في المغايرة بين وجود المقبول بالفعل كالانفصال
مثلا وبين قوته فلهذا خصه الشيخ بالذكر انتهى وهذا كما ترى
ان من الجايز ان يقال كلام هذا القايل يدل على ان ما قاله
الشارح المحقق من حديث التقابل بين القوة بمعنى الامكان
وبين وجود المقبول ليس في بيان ما قاله الشيخ هنا ولعله
في بيان ما تركه ثم ان مراد الشارح فيما ذكره الشيخ كيف والقوة
بمعنى الامكان المقابل للوجود في بيان القوة المذكورة في كلام
الشيخ هذا والقوة بهذا المعنى قبل وجود المقبول لم يجتمع معه
مطلقا سواء كان المقبول بالفعل اولا وهذه القوة قبل حصول
المقبول فمغايرتها له بالفعل اظهر من وجه التقابل الذي بين
القوة والفعل وعبارة الشارح والموصوف بتلك القوة الى
قوله فالمقبول هنا هو الصورة الجسمية دال على ما ذكرنا
منه في قول الشيخ هذا الى فيما ذكره وما ذكرنا ظاهر ويؤيده ما

وقع عنده بقوله والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال
الى آخر كلامه كما سيأتي يدل على ما قلنا وما ذكره الشارح من
الكلام هنا وبعده يكون مندرجا فيما ذكره الشيخ لا فيما تركه
والمراد بالقوة الاستعداد المنافي للفعل كما اشار اليه الشارح
والمحاكم ايضا اشار اليه فتدبر قال المحاكم وعلى هذا لا
يبقى لقوله فاذن معنى آه قيل اقول الشارح المحقق جعل قول
الشيخ فاذن متفرعا على قوله وانه قد يعرض له انفصال
ووجه التفريع انه لما كان الحكم بمغايرة قوة الانفصال مثلا
لوجود الانفصال موقوفا على وجود القوة اذ بعد وجود القوة
يكون الحكم المذكور مما لا خفاء فيه اصلا وفرع هذا الحكم على
ما تقدم من عروض الانفصال وحدوثه المستلزم لوجود
قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة اي
حال الانفصال بحسب المفهوم والذات بل المقصود ان هذه
القوة لما كانت حاصلة حين الاتصال فلا بد لها من محل موجود
حين الاتصال فيلزم وجود الهيولى حين الاتصال وقبله
ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته معطوفا
على قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل فيجب ان
يكون قوله فاذن يكون متفرعا على قوله وانت تعلم ان
المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فيكون مجموع قوله
قوة هذا القبول غير وجود المقبول وقوله تلك القوة لغير ما
هو ذات المتصل بذاته آه متفرعا على مجموع قوله وانه يعرض

اذ كان بابه في ذكر المغايرة بين قوة الانفصال وجود الانفصال

حاصل قبل الانفصال

له الانفصال وقوله وانت تعلم او على سبيل اللف والنشر على
الترتيب على ما قررنا الكلام يندفع ما اورده صاحب المحاكمات
وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما اورده بقوله على ان
الكلام ليس في اثبات الانفصال بل في المغايرة بين قوة
الانفصال والصورة الجسمية عند الانفصال وكذا قوله
وايضا وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته مغن
عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و
الانفصال لان الدليل المتفرع عليه لا انه يرد على هذا
التوجيه انه اذا فسر المغايرة بما ذكر كان قوله قوة هذا
القبول غير وجود المقبول بالفعل مغنيا عن قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته لانه اذا كان قوة الانفصال مثلا متقدما
على الانفصال يكون تلك القوة لا محالة لغير ما هو المتصل
بذاته من غير حاجة الى ذكر ان المتصل بذاته غير القابل للا
تصال
والانفصال ويكون ان يقال السائل الشيخ هنا الى مقرين
لدليل اثبات الهيولى قد اتم احدهما عند قوله وانت تعلم ان
المتصل بذاته غير القابل للانفصال والانفصال قوة لا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور
واشار اليه صاحب المحاكمات وتأيدهما من قوله فاذن
الى آخر الفصل وقد فرغ بعض مقدمات المقرر الثاني
على ما ذكر في المقرر الاول وهو قوله وانه قد يعرض انفصا
ل
وتأخير عن قوله وانت تعلم لان التغير عن المعروض بالمعروض

انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره الشارح وفايدة مغايرة
القوة للهيئة والصورة اندح ينبت الاحتياج الى الهيولى
اذ لولا هذا لجاز ان تكون القوة لغير الجسمية لكنها بصورتها
او هيئتها والاظهر ان يفسر المتصل بذاته بما يتناول الصورة
الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار اليه صاحب المحاكمات
ويجعل الصورة نفس الهيئة ويكون المراد منها الجسم التعليمي لان
كون القوة لغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة قبل الصورة
الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يذهب
وهم الى ان قوة الانفصال قايمة بالشكل والقرينة على ما ذكرنا
عدم ايراد الشيخ كلمة غيره مضافا الى الصورة كما اوردها مضافا
قال الهيئة لكن على هذا ينبغي ايراد الفاء موضع الواو عند
قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فتامل انتهى وهذا
كما ترى انه لا يدفع ما ذكره المحاكم من المناقشة حيث اوردها
على ما يترآى من ظاهر كلام الشارح المحقق على ما قال ان
المحاكم هذا الكلام وارد على ظاهر كلام الشرح انتهى ومن ظاهر
كلام الشرح يفهم ان قول الشيخ في هذا المقام ظاهر لا حاجة الى
مقدمة اخرى مطلقا وايضا من الجايز ان يقال ان كلام المحاكم
هنا على توجيه لكلام الشرح بما وجهه بدلالة قوله وعلى هذا
ومن ظاهر توجيه يفهم ان ما ذكره الشيخ من التفريع في قوله
فاذن قوة هذا القول ظاهر لا يحتاج الى تقدير قياس كما
ذكره الفاضل الشارح واذا لم يكن ما ذكره اعني في الجسم قوة

ظاهرا

ظاهرا كما صرح به بعض المحققين فيمكن صحة قول الفاضل
الشارح كيف وكلامه فيما ذكره فتامل فيه ثم ان ما ذكره هذا
القايل بقوله وجعل مغايرة قوة الانفصال كما اشار اليه
المحاكم نفسه بقوله والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا
في الاستدلال انتهى ثم ان المحقق الشريف قال اشار الى ما سبق
من ان ثبوت قوة الانفصال قبل وجوده له مدخل في
الاستدلال لا مغايرة القوة لوجودها انتهى ومن الظاهر ان
له مدخلا في الاستدلال بهذا النحو وان كان التوجيه بدلا
يخلو عن شايبة غبار كما اوفى المحاكم والشريف اليه ثم ان
ما وقع عن هذا القايل اذ لا فايدة في ذكر المغايرة بين قوة لا
لا يخلو عن شيء كيف وهو لا يدل على رفع المناقشة والمراد
ايضا انه لا فايدة في ذكر المغايرة بهذا الوجه ومن كلامه يفهم
المغايرة بهذا الوجه فالاولى الاكتفاء بما يفهم من كلام
المحاكم في توجيه هذه المقدمة ولا حاجة لا تمامه الى
بعض العبارات الغير المفيدة التي لا تخلو عن غبار وما ذكره
بقوله وكذا قوله وايضا قوله وتلك القوة يرد عليه ان غرض
المحاكم بناء على ما يفهم من الشرح لا حاجة الى قوله وانت
تعلم بل الوطرح من البين يتم الدليل وحاصل الاستدلال ان
الجسم الذي له مقدار لكن كما مر وهذا مستلزم لاتصال في ذاته
يعرض له انفصال وقوة الانفصال التي تحصل في الجسم قبل
الانفصال لغيره ما هو ذات المتصل بذاته الذي يعلم عند

الانفصال وعند عود انفصاله يعود مثله وعند هذا يتم به
الدليل ولا حاجة الى قوله وانت تعلم اصلا وانت تعلم ان
اقامة الدليل يحتاج الى مفاد احدى المقدمتين من قوله وانت
تعلم وقوله وتلك القوة ثم ان في هذه المقدمة من التفصيل
ما ليس في المقدمة الاولى والاشارة الى اثبات محل تلك القوة
وهو الهيولى بقوله وانت تعلم لا يعلم ثبوت معروض هذه
القوة صريحا كما يظهر من هذه المقدمة ثم من الظاهر ان الايتي
التصريح به وايضا على ما يظهر من الشرح لو طرح المقدمة الاخيرة وهو
اعني قوله وتلك القوة الخ يلزم ان لا يلائم ما وقع عن الشيخ من
الكلام حيث انه لوحظ الترتيب في التقديم والتاخير فيما وقع
عنه بقوله وانت تعلم وقوله فاذن ثم ان فيما ذكره ق
فايدة مغايرة القوة للهيئة ان كان لدفع ما اورده المحاكم
على الشارح عنه فهو مردود كيف وبناء على ما ذكره الشارح
من ثبوت القوة قبل الانفصال يلزم اثبات الهيولى من دون
الحاجة الى هذه المغايرة واذا قلنا ان الجسم المتصل في ذاته
الذي لم يكن قابلا حقيقيا للانفصال قبول كذلك قوة الانفصال
قبل حصول الانفصال فيلزم ان يكون هذه القوة لغير ما هو
المتصل بذاته وهو الهيولى ومغايرتها للهيئة او الصورة لا
دخل لها في الاستدلال كيف وعلى تقدير فرض ان يكون هذه
القوة لما حاصله قبل الانفصال نفس الهيئة او الصورة لا يقدح
في الاستدلال والقول بان المغايرة الاولى مدخل في ذلك

مرقوم ٢٢ ان الموجود عن الصورة
للشيء انما هو الفعل الجزئي
الصورة لا ان ذلك الشيء وجوده
لها م

وعدم كون قوة
الانفصال قديم

فهو

فهو مما اشار اليه المحاكم كما جناه واما فايدة ذكر هذه المغايرة
فعند الشارح جارية في تلك المغايرتين ثم القول بان المراد
بالهيئة والصورة القابلية والصورة الثانية حين الانفصال فهو
مردود بعدم كونه على وتيرة ما ذكره الشارح مما لا نظر لها كما
في المغايرة الاولى من دون الحاجة الى ذكره ثم ان ما ذكره الشارح
المحقق ليس على منهج ما ذكره المحاكم بقوله فالصواب حتى يصح ما وقع
عن ذلك القائل بقوله اذ لا هذا الجاز ان تكون تلك القوة
لغير الجسمية بصورتها وهيئتها ثم ان ما ذكره الشارح بقوله
ليس المراد ان هذه القوة لغير الجسمية في شرح ما وقع عن الشيخ
بقوله فاذن هو ان محل قوة الانفصال غير الصورة الجسمية
وكذا غير شكلها والقول بان هذه المغايرة مطلوبة ايضا فقد
اشار الى ما اخذه المحاكم بقوله وفيه منع لجواز ان تكون المغايرة
مطلوبتين قال الشارح بانها من الامور الاضافية التي
يستدعي محلا قبل فيه ان القوة من الكيفيات الاستعدادية
وليست من مقولة الاضافة وان اراد به ما يعرضها الاضافة
فليس كل ما يعرضه الاضافة يكون موجودا لا بد له من محل
موجود على ان كون الاضافات مطلقا موجودة غير صحيح وقد
عرضها الجميع الاعتبارات انتهى وهذا كما ترى لان المراد من
القوة هنا هو الامكان وهو عند الشيخ من الامور الاضافية
قال في النمط الخامس في فصل يريد بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة فبين ان هذا الامكان اي الامكان

الذي يحصل له قبل وجوده غير كون القادر عليه قادرا عليه
وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجود لا في موضوع بل هو
اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث تتقدمه قوة وجوده
وموضوع انتهى وهو صريح في كون الامكان اضافيا والقوة
التي يطلق عليه قال الشارح المحقق في شرح هذا الكلام
وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان
يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد
لون بالقياس الى صيرورته شيئا آخر فهو اضافي والامور الاضافية كما انها
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث لا بد ان
يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى نفسه
الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة والموضوع موضوع هو ايضا
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث
الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كانت
صورة فهذا تقرير ما في الكتاب ثم قال بعد هذا الكلام لكن
الجوهر من حيث هو لا يكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر انتهى
وهذا الاخير كالاول على انه من مقوله الاضافة لا
ما تعرضه الاضافة كيف والجوهر ايضا تعرضه الاضافة
ثم قال بعد ذلك وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا توجد مع
المواد وان لم تكن حاله فيها وامكانات هذه الاشياء تكون

قبل

قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات
من موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول
عنها مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل انتهى فاذا
تقرر هذا فيظهر ما يرد على ما قيل فيما اورده على الشارح
الفاضل فهو مردود بما اشار الى جواب كلامه اولا واخرا ثم
ثم ان ما وقع عن صاحب القيل بعد ذلك من قوله اليس ان
الامكان عندكم امر عدمي فنقول لكن ان الشيخ امر وجودي
وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لا
على ما يطابق اصول غيره انتهى وهو ماخوذ من كلام الفاضل
الشارح مع جوابه فصاحب القيل اخذ السؤال ولم يلتفت
الى الجواب وغرض الفاضل الشارح في هذه المرتبة حل
كلامه وبيان مراده فيحمل ما ذكره بحسب البحث والادب
ثم انه بمجرد كلام الفاضل الشارح يظهر ما يرد على ذلك
القائل ثم ان ما ذكره من كونه من الكيفيات الاستعدادية
لا يطابق ما اراده الشيخ ولا ما تصدى له الشارح حيث
ان مبنى كلامهما على الامكان الذي لا الاستعدادي و
على تقدير كونه عبارة عن الامكان الاستعدادي الذي
هو من الكيفيات الاستعدادية التي تغاير الامكان
الذاتي فهو منكر جدا قال المحقق الدواني في حواشيه على
التجريد ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي
من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان

وبالجملة ان الشارح الفاضل اورد
الايراد الذي اورده هذا
القائل لم يجاب عنه وان هذا
القائل اورد ايرادا لم يذكر جوابه

الذاتي اخذ بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه
وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية
في المنطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة الكيفيات
الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها
مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير
للامكان الذاتي بوجه انتهى قال الشارح والانفصال لما
كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال قيل
قال بعض المحققين في استدعاء اعدام الملكات مطلقا محلا
ثابتا بحث فان عدم الحوادث سلب الوجود عما من شانه
ولا يستدعي وجود الحادث والحوادث بان محله الثابت هو المادة
المحل فانها متصفة بسلب وجود تلك عنها فانها اوصاف
ونعوت المادة فعدمها بالحقيقة عدم اتصاف المادة بها
فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها
عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها ولا يخفى انه لا يدفع المناقشة
اذ يمكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث
عدم ملكة ولا يستدعي وجود الموصوف به وان استدعى
وجود مادية ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى
وعدم الحادث معنى آخر والموصوف بالاول هو المادة والموصوف
بالثاني هو الحادث المعدوم اقول الجواب ان كون عدم الملكة
يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من المعدوم
الصرف شيء ثبوتي ولا يكون فيه استعداد بالضرورة الا انه اذا

اعتبر

اعتبر في مفهومه ان من شان المحل الاتصاف بذلك الامر
الوجودي في الخارج يستدعي محلا موجودا في الخارج كما فيما نحن
فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التي يتصف
في الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال عن محل كان من شانه
ان يتصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا
كان المحل من شانه الاتصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي
محلا ثابتا في الذهن كما في اعدام الحوادث اذ الهيات انما
تتصف بالوجود مطلقا في الوجود وقد صرح به الشارح في
التجريد حيث قال ومادته علتها في التصور انتهى وهذا كما
ترى حيث ان ما وقع عنه بقوله انه لا يدفع المناقشة مردود
لان المعتبر في عدم الملكة سلب الوجود عن محل شانه كذا و
ذلك بخلاف ما يعتبر في السلب والايجاب حيث لم يعتبر
سلبه عن محل شانه كذا ولا يلزم منه استدعاء هذا
العدم محلا ثابتا مطلقا حين العدم وهو المقصود مثلا
سلب الكتابة عن زيد وهو محل له لا يستدعي ثبوت الكتابة
ولا ثبوت محل اصلا كما هو شان السلب بل يتحقق ايضا مع
انتفاء الموضوع وذلك بخلاف ما عليه امر عدم الملكة حيث
ان المعتبر فيه عدمها عن موضوع شانه ذلك فيلزم ان يكون
موجودا واما استدعاء السلب المقابل للايجاب الموضوع
بحسب التصور حيث ان التصديق فرع تصور الاطراف فهو
لا ينافي ما ادعيناه من عدم استدعائه وجود المحل قال

المحاكم وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السوالان
التاليان لهذا الفصل غير موجهين على ان مثبت الهيولى
ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم
له قوة الانفكاك قيل يرد عليه ان كون السوالين على هذا
التقدير غير موجهين غير مسلم غاية ما في الباب ان يكون
الجواب عنهما معلوما بالنظر الى سابقهما ولهذا عبر الشيخ عن
الجوابين بالتنبيه وصورة السوال الاول مثلا على هذا
التقدير انكم استدللتم بامكان الانفكاك والانفصال بالفعل
في بعض الاجسام على اثبات الهيولى ومن الاجسام ما لا يقبل
الانفصال والانفكاك وان فعل في التوهم اي فرض العقل
فلا يثبت الهيولى فيها وحاصل الجواب انك اذا تذكرت
ما سبق علمت ان كل جسم فهو قابل للانفصال في حد ذاته
والصورة لا تبقى مع الانفصال فيكون معدا شيء آخر قابل
للانفصال في حد ذاته وكذا قوله مثبت الهيولى ليس
مطلق الانفصال اذ لو كان كذلك لكان ذكر الانفصال في
قول الشيخ وانه قد يعرض له انفصال او انفكاك حشوا لا دخل
له في المقصود وكذا ذكر الفصل في قوله ان هذا ان لزم
فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل فمعلوم ان مراد الشيخ هو
الاستدلال بالانفصال في بعض الاجسام وبالانفكاك في
بعضها كما فهم الشارح لا ما ذكره المحاكم فلم يكن ان يحمل ما لا ينفصل
بالفعل على ما هو قابل له ولم يوجد فيه بالفعل ولذلك لم يقل

ما لا ينفصل الانفصال ويكون المراد كليه البرهان شمول الجميع
الاقسام القابلة للانفصال سواء انفصلت بالفعل او لم
ينفصل فلا اعتراض ويرد عليه ان هذا راجع الى الوجه الثاني
فلا يكونان وجهين انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الشيخ و
الشارح في الفصلين التاليين في السوالين والجوابين يأبى
عن ذلك كل الاباء لان كلامهما في السوالين يدل على ان الاستدلال
ليس مطلق قوة الانفصال بدلالة ما وقع عن الشيخ في السوال
الاول وليس كل جسم فيما احسب كذلك انتهى وما وقع عن الشارح
بقوله وتقريره انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك الى
قوله وان كان قابلا له بحسب التوهم انتهى فان ما وقع عن الشيخ
في السوال الثاني الى قوله الى الموضع ان الحجة المذكورة في نفي
الاجزاء انما اقتضت كون ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن
ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك
الى قوله لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا انتهى ولا
يخفى على اولي النهى ان السوالين في كلام الشيخ ليسا على الاستدلال
بقوة الانفصال ونحو هذا الذهول لا ينبغي لمن نظر في الدليل
الذي قدمه بالانفصال حيث ان المعتبر فيه قوة الانفصال
مطلقا اعم من ان يكون خارجيا فعليا او وهميا او خياليا
فالسوال عليه بان الاستدلال المذكور فيما يقبل الانفصال الانفكاكي
الفعلي لا فيما يقبل الانفصال مطلقا خارجيا كان او وهميا و
بعض الاجسام يقبل الانفصال والانقسام بحسب الوهم ولا

ان الامكان هذا المعنى مقول بالتشكيك بحسب القرب والبعد
ويزول عن المواد مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل
وذلك بخلاف ما عليه امر امكان الموجودات الممكنة في
انفسها فهي امور لازمة عند تجردها عن الوجود والعدم
نظرا الى ذواتها والامكان بهذا المعنى لا ينافي الوجود
العدم فيجامعهما ثم ان ما ذكره بقوله واما ثانيا الخ ففيه ما
ترى حيث ان مراد المحاكم ان ما ذكره الشارحان يعطي فايدة
اثبات القوة لا فايدة المغايرة وليس المراد انه لم يذكر المغايرة
حول الثبوت حتى يصح ما ذكره هذا القايل وكلام هذا القايل
لا يدل على ان كلام الشارحين لا يعطي فايدة بيان المغايرة على
انه اذا كان ثبوت قوة الشيء قبل حدوث الشيء واضحا يلزم
ان يكون مغايرته له ايضا واضحا فتدبر قال المحاكم
المقدمة الاولى وان رضينا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان
المقدمتين الاخيرتين لا دخل لهما فيه اصلا بل الاطلاق تهما
قيل القول وقد عرفت من توجيهنا ان الفايدة التي تترتب على
بيان المغايرة بين قوة الانفصال والانفصال في بعضها تترتب
على بيان مغايرة القوة للصورة والهيئة اذ لو لم يكن هنا
لها امكان تقابل قوة الانفصال في الجسم المتصل مثلا للشيء
الذي هو عبارة عن صورته وهيئته فلا يحتاج الى محل سوى
الجسمية فعلى مذهب الامام يجب اثبات هذه المغايرة والا لم
تثبت الهيولى اصلا اذ الانفصال عدمي غير محتاج الى محل

هذا الايراد مثل ما يقال ان جميع الانسان ناطق فيورد عليه
السؤال بان من كلامه يلزم ان يكون بعض الانسان ناطقا
ثم الجواب عن ذلك السؤال بان الكلام في مطلق الانفصال لا
الانفصال الخاص ثم ان ما ذكره بقوله وكذا قوله ان مثبت الهيولى
المحاكم بالمنع قال المحاكم وهذا انما يتم لو كان الاستدلال
بامكان الانفصال وليس كذلك قلت يرد عليه اما اولا فلان
المراد بالقوة هو الامكان كما صرح به الشارح وهذا الفايتم
حيث قال قوة الشيء يعني امكان وجوده ووجوده متقابلان
سلمنا لكن الانفصال مثبت الهيولى في حال طريانه وقوته
لها قبله فكيف يتوهم ان وجود الانفصال مثبت الهيولى لا
بعده واما ثانيا فهو ان ثبوت قوة الشيء قبل حدوثه واضح
لا حاجة الى ذكره صرح به الشارح الفاضل وانما الخفاء في مغايرة قوة
فلهذا سوى دون الثبوت انتهى وهذا كما ترى لان المراد
من القوة الاستعداد الذي لا يجامع الفعل وما ذكره الشارح
يوهم انه حيث قال القوة الشيء يعني امكان وجوده ووجوده
متقابلان فلم يجتمع مع الوجود لتقابلهما وكلام الشارح عقيب
ذلك يظهر ما ذكرنا فليس هذا الامكان بصدد له ولا يجتمع مع
حالة الانفصال فلا يقع فيه كما لا يخفى ومجرد اطلاق لفظ الامكان
غير مفيد في الامكان يطلق على القوة الغير المجتمعة مع الفعل نعم

فيكون له علينا وذكره

قيل الخدوي لا م

اما على مذهب الشارح فلا فايدة بين المذكورتين والشارح
الكتفاني بدل الفايدة في الاولى عن ذكرها في الاخيرة لاشتراكهما
فيها فلا يتجه اصلا انتهى وهذا كما ترى على ما وجهنا واندلا
يفيده قوله اذ لو تبين مغايرتها لها قلنا على تقدير عدم
بيان مغايرتها لها لا يضرنا ثم يقول ان الصورة الجسمية
يجوز ان يكون محلا لقوة الانفصال سواء كانت تلك القوة
نفس الصورة او هيئتها وذلك لانه لاجل كونها قوة الانفصال
لا تصف الصورة الجسمية بمحليتها له بل يلزم عدم اتصافها
بمحلية الصورة والهيئة ايضا كما لا يخفى فاذا علمت ان المتصل
لا يقبل الانفصال ولا يجتمع معه فلا يكون مستعدا له فيكون
هنالك امر آخر غير الصورة الجسمية المتصلة وعلى تقدير كون
القوة نفس الصورة او الهيئة ايضا نقول الصورة الجسمية
غير متصفة بالصورة او الهيئة التي هي قوة الانفصال
لاستحالة اتصاف الشيء بمقابلة ومقابلته للانفصال وعدم
كون المتصل قابلا ومستعدا له ظاهر كما بيناه وما ذكرنا
علمت انه لا حاجة الى تينك المغايرتين وقوله فعلى مذهب
الامام يجب اثبات هذه المغايرة كما ترى وما ذكره بقوله
واما على مذهب الشارح فلا فايدة بين المذكورتين
ففيه ان الفايدة بينهما كون البرهان كليا وهو استمرار القابلية
قبل الانفصال وبعده لهذا ايضا من دون توقفه على شيء آخر
وقد قطع النظر عن مسلك المغايرتين عن اثبات القوة او

مغايرتها

مغايرتها للانفصال على تقدير التسليم كما يشعر به ما وقع عن
المحاكم بقوله وان فرضنا له قال المحاكم وايضا قوله وان
القوة لغير ما هو المتصل بذاته معرض عن قوله وانت تعلم
اقول هذا الغناء ليس الا ان يكون القوة بمعنى الامكان اذ لو
لم يكن هذا المعنى فيجب ذكر ان القابل للاتصال والانفصال
نفسها ليس هو المتصل بذاته والا لتوهم ان وجود الهيولى
قبل طريان الانفصال لا بعده كما ذكره المحاكم وهذا الكره شعر
بالاعتراض من حمل القوة تارة على انه ليس بمعنى الامكان
واعترض على الشارح واخرى على الامكان واعترض على الشيخ
ففي كلامه اضطراب انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجايز
ان يقال ان غرض المحاكم من ان ذلك الايراد على الشارح
من مسلك الالزام لا الحجة والبرهان وبالجملة انه يلزم
الشارح على ما ظنه من حديث القوة وحملها على ما يقابل
الفعل استمرار الهيولى فيلزم الغناء عن تلك المقدمة فتدبر
قال المحاكم والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد
بالمتصل بذاته له قلت اقول في هذا التوجيه نظر من وجوه
اما اولا فلانه لا يجوز ان يراد بالمتصل بذاته اعم من الصورة
والجسم التعليمي فالمراد من الاتصال في قوله غير قابل للانفصال
نفس معناه المصدري اذ لو كان كذلك لصح ان يقال المتصل
بذاته غير قابل للاتصال اذ القابل للاتصال بهذا المعنى ليس
الا المتصل بذاته بل المراد بالاتصال هو المتصل ولهذا يقولون

لو كان المتصل قابلا للانفصال لزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه
واذا كان كذلك فمعنى قول الشيخ على هذا التقدير هو ان المتصل
بذاته اعم من ان يكون هو الصورة الجسمية او الجسم التعليمي
وهو غير صحيح اذ الصورة قابل المتصل الذي هو الجسم التعليمي
فتامل واما ثانيا فلان الكلام في الجسم بعد طريان الانفصال
فلا يكون المقبول بالفعل هو الصورة الجسمية الحاصلة قبل
الانفصال بل الصورتين الحاصلتين بعده واما ثالثا
فلان قول الشيخ فاذن قوة القوة على هذا التوجيه يكون
مشتملا على ترك ما يجب ذكره وهو لفظ المحل وعلى ما ذكرنا
يجب تركه وهو الوجود اذ على هذا يجب ان يقال محل القوة
غير الجسمية لا ان القوة غير وجود الصورة وهو ظاهر
انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجائز ان يقال مقصود
المحاكي على هذا التوجيه ان الصورة الجسمية المتصلة
قابلة للمتصل الذي نفسها او للانفصال وكذا الجسم التعليمي
هكذا فيلزم شيء آخر له هذه القوة وليس المراد من الصورة
الا هذا والحاصل انه يلزم ان يتحقق شيء كان محلا للاتصال
والانفصال جميعا وليس الصورة جسمية ولم يكن محلا
لقسم من الاتصال وهو الاتصال العرضي المعبر عنه بالجسم
التعليمي وهو لا يضر فانا في المطلوب وهو ثبوت محل
الاتصال والانفصال غير الصورة الجسمية وليس المراد
ان مجرد ثبوت محل الاتصال يلزم المطلوب وهو وجود شيء

غير

غير الصورة حتى يقال ما ذكر بل مدار الاثبات على ثبوت
محل الانفصال وقوته فلا يتوقف على ثبوت المحل للاتصال
كما اشار المحاكم اليه بقوله فاذن يكون قوة الانفصال الخ
وله غير محل الاتصال وقوته بقوله ولذا كان الاتصال الذي يعرض
له في البين فلعله لغرض آخر يظهر بالتدبر من دون توقف
ثبوت الهيولى عليه وبوجه آخر يمنع المراد انه ليس قابلا
للاتصال العرضي والانفصال القابل له جميعا وهو غير الوجه
الاول من وجه والوجه الاول لا يخلو عن خلل اما على ان في
قوله او الصورة قابل المتصل الذي هو الجسم التعليمي مناقشة
حيث ان القول مطلقا من لوازم المادة ولواحقها ولا يكون
للصورة ثم لا يخفى ان هنا ايرادا حيث ان قوله اما او لا فانه
لا يجوز ان يراد بالمتصل بذاته اعم من الصورة والجسم التعليمي
والمراد من الاتصال الخ يشعر بان المراد من الاتصال الذي كان
هو ذاك لا يرد عليه مثل الايراد الوارد على الاتصال اذا كان
المراد منه المتصل واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فمن الجائز
ان يمنع كون الكلام في الجسم بعد طريان الانفصال وكلامه
يشعر بمنع هذا من غير دلالة ما وقع الشيخ عليه بل من الجائز
ان يقال ان سياق عبارته في هذا الفصل يدل على ان الكلام
قبل طريان الانفصال بل في المتصل وقبول الانفصال واستعداده
وقوله وانه قد يعرض له الانفصال والانفكاك لا يدل على ان
الكلام بعد الطريان بل هو تمهيد للمقصود كما يشعر به ما وقع
عنه بقوله وانت تعلم الخ ثم ان ما وقع عن الشارح ولا سيما

قوله والحق ان مراد الشيخ يشعر بما وجهنا ويمكن توجيه كلامه
به مع انه لا يرد عليه ما يرد على غيره من المناقشة ثم المحاكم
اشار بوجه ما الى ما ذكره ثالثا حيث تسامح في عدم ذكر
المحل بقوله اي قوة الانفصال واراد به محل قوة الانفصال
بالاضمار او باضافة ذو اي ذو قوة او قوي الحلاقا لمبدأ الاشتقاق
على المشتق وما يشبهه او يذكر الحال واراد به المحل ومن ههنا
لم يلزم عدم توجيه لمحل قوة الانفصال ولعل السر في تركه
ذلك هو ان مراده في المتصل الذي ليس له الانفصال في هذه
الحالة والمقبول عنده هو الصورة الجسمية الموجودة لا
الصورة الجسمية التي حدثت بعد ذلك ونظيره توجيه
ما وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء بقوله الجسم لعلى المادة
جزء من وجود الانسان قال المحاكم فاذن يكون قوة
قبول الانفصال اي محل قوة الانفصال قيل ويرد عليه ما
ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة
مغنية عن قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته
الذي بعده عند الانفصال ويوجد غيره بل متحدان حقيقة
فكل منهما مغن عن الاخرى ولا وجه لما ذكره من ان ابراز الفا
مكان الواو لاظهار الاتحاد ينافي التفريع انتهى وهذا كما ترى انه
يندفع هذا الايراد بما حرره الشريف المحقق على ما وقع عن
المحاكم بقوله اي محل تلك القوة ليس هو الصورة الجسمية
وبشكلها ومقدارها فيكون تلك القوة لغيرها انتهى ومن ههنا
يصح المغايرة بينهما فيصح التفريع ومن ههنا اندفع ما اورده على

هذا

هذا التوجيه ويرد ايراد الآخر فان قلت يمكن حمل المقدمة
الاولى على السالبة حتى تكون معناه ليس محل قوة القبول وجود
المقبول بالفعل الخ والمقدمة الثانية موجبة ومعناها ان
تلك القوة ثابتة لغير ما هو ذات المتصل وح لا يكون مولودا
واحدا وينتفع الاستدراك قلت بعد تسليم ان لفظ الغير
غير ظاهر في السلب فلا يخلو اما ان يكون قوله المتصل بذاته
غير القابل للاتصال سالبة واما ان تكون موجبة فعلى
الاول مفادها مفاد قوله محل قوة هذا المقبول غير وجود
المقبول بالفعل حيث انه جعل سالبا وعلى الثاني مفادها
مفاد المقدمة الاخيرة اي قوله تلك القوة لغير ما هو ذات
المتصل فالاستدراك لازم كيف ما اعتبر انتهى ولا يخفى على
اولي النهى جواز اختيار كون قوله المتصل غير القابل سالبة
او موجبة وعلى التقديرين لا استدراك اما على الاول فبان
المراد من ذلك ان المتصل بذاته ليس محلا للانفصال ولا
معروضا لجمع معه فاذا كان كذلك فمحل قوته واستعداده
ايضا لا يكون الصورة الجسمية اي المتصل بذاته والفرق
بين قوة الشيء فالشيء ظاهر وان قال في هذه المقدمة فمحل
الانفصال وقابله غير المقبول فالاتحاد المنافي للتفريع لا فيجوز
الاستدراك لكن لم يقل هكذا بل ادرج القوة فيتغاير موادهما
ويصح التفريع واستلزام احدى المقدمتين للاخرى على
سبيل الاستقلال او غيره ملا يوجب الاستدراك منه ولا ادراج

عدم كونه

القوة نكتة كما نبه عليها الشارحان والمحاكم على المتوجه لك
المختلفة لكلام الشيخ حيث انه اذا لم يكن محلا للانفصال لم يكن
محلا لقوته واستعداده وما بيناه يظهر انه على تقدير كونها
موجبة ايضا لا يجتمع مع المقدمة الاخرى اعني قوله تلك القوة
لغير ما هو له ثم ان ما ذكره الشارح المحقق يدل على تغاير
المقدمتين بقوله والحق ان مراده من ذكر مغايرة قوة الانفصال
ثم قال ذلك المحقق بعد ذلك ولا ضيق عقل القاصرين من
القاصرين لقلة في توجيه كلام الشيخ ان المراد بقوله قوة هذا
القول غير وجود المقبول اي مغايرة القوة لوجود المقبول كما هو
ظاهر العبارة والتفريع على ما سبق من حيث ان المراد به وجود
هذه القوة في الجسم وذلك الشيء يظهر مما سبق من اتصال الجسم
وطريان الانفصال عليه والمراد بقوله المتصل بذاته غير
القابل اي هو السالبة كما مر والشيخ قيد التمهيد قال ان المتصل
يطرأ عليه الانفصال وانه ليس المتصل بذاته قابلا حقيقيا
فرع على ذلك ان قوة قبول الوجود في الجسم مغاير وجود المقبول
وهو الانفصال وان محل هذه القوة امر مغاير لذات المتصل
المطروء عليه الانفصال فاذن آه تحرير للقياس المنتج مما سبق
تمهيد لبيان المقدمتين الماخوذتين فيه فتامل انتهى
ولما يخفى ان ما وقع عنه بقوله فاذن آه تحرير القياس ليس
بانه قياس نفسه والتمهيد الذي يلزم مما ذكر قبله وهو قياس
خاص وهذا كما ترى بعيد مع عدم تكرر الوسط لنفسه ان هذا

القياس لا يتم المطلوب المراد في هذا المقام وعند التحليل حول
محل الوسط بعضه او كله ما بقي لا يفيد اصلا قال
الشارح المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال
واحد متعين ثم اذا طرا عليه الانفصال زال ذلك الاتصال
الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل اي قيل اقول لا يذهب
على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة الشخصية
يلزمها الجسم التعليمي المعين المشخص انتهى وفي الجاز ان يقال
ان مراد الشارح ان الصورة الجسمية الشخصية ما دام موجود
الذات له اتصال واحد متعين بتعين ما والحاصل ان
الاتصال الواحد الذي يزول بطريان الانفصال لازم لا
ينفك عنه والجملة اطلاق المتعين على الفرد المنتشر شايع
في كلامهم كما يدل عليه قوله اذا طرا الانفصال زال الاتصال
الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل ولعل السر في وجه تنكير
متعين في قوله واحد متعين والتعريف في المتعين في
الاخير هو ان الفرد المنتشر يلزمه تعين ما بخلاف المتعين
الشخصي فتدبر فيه قال المحاكم والاستدلال بقوة الانفصال
ثبته اي من الجاز توجيه ما وقع من الشارح بما ذكره المحاكم
هنا ولا يلي حمل كلامه عليه فلا يرد عليه ما ذكره المحاكم
والوجه الثاني الذي ذكره الشارح من حديث الاستمرار لا
يأباه ايضا قال المحاكم وهذا السؤال بين البطلان قيل
اقول فيه بحث لانه ان اراد يكون الجسم متصلا في نفسه ان

الاتصال المطلق ذاتي له اولازم فهو ممنوع لكن لم يزل الطرفان فيه الاتصال
والانفصال الوبعد طريانه كان هناك اتصالان وان اراد ان
الاتصال بعرضه حقيقة وليس هناك واسطة في العروض
فيه ان هذا لا يقتضي ان لا يزول عنه الاتصال لان العرض
كثيرا ما يزول عن المعروضات الحقيقية كالحركة للسفينة
وذلك ظاهر والحق ان يقال عند الاتصال يشخص واحد وبعد
طريان الانفصال زال وحدة الشخصية وصار شخصين
اذا كان هناك اتصالان فصار اتصالا واحدا كان الامر
بالعكس على ما فصلناه فلا يجوز ان يكون الصورة هي القابلة
للاتصال والانفصال باقية فيهما ويمكن حمل كلامه على ما
ذكرنا وملاءمة لفظ الهوية انتهى ما ذكره من الذاتية و
اللزوم في الاتصال ماخوذا مما ذكره المحقق الدواني
قال الحاكم وفي الجوابين نظر قبل النظر مع المقدمة المشكوكة
بين الجوابين وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته لم
يكن ذو ذات بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وذلك باطل
اول الجزاء الموجودة فيه بالفعل ولو اختص بالاول لخرج الجسم
المركب من التعريف واجاب بان هذا السؤال بين البطلان
ونفي الجزء يستلزم كون الجسم متصلا باتصال ما كما لا يخفى
وبعض العبارات اخرى عليه يحتاج الى تكلف ومن هنا
يندفع هذا السؤال بخصوصه ويبقى سؤال آخر يوهم من
كلامهم ومن المحققين من اشار اليه ايضا والحاصل ان

من

من لزوم الاتصال المطلق لا يلزم المقصود فتدبر قال
المحاكم لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء
قبل ان اراد بسلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون
وجودها بالعرض على ما يدل عليه قوله فضلا عن الاجزاء
لان الاجزاء لما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا تكون الهيولى
موجودة بالحقيقة على ما هو شان الاتصاف بالعرض و
ان اراد ان وجودها حاصل لها حقيقة لكن بسبب الصورة
فيرد عليه ان النقض لا يتوقف على ان وجود الهيولى
حصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف على
شيء آخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا و
بالعرض انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان ما قاله ماخوذ
مما ذكره المحقق الدواني بقوله لا يلزم من احتياج الهيولى
الى الصورة في الوجود ان يكون انقسامها بالعرض فضلا عن
يكون انقسامها بالعرض كما يدل عليه قوله فضلا الى آخر ما
ذكره واما ثانيا فلانه من الجائز ان يقال ليس مراد الحاكم
من ان ليس للهيولى وجود انها لا تتصف حقيقة بالوجود
بل مراده به انها امر مبهم بالقوة يكون نفسها وتعينها
ووحدتها وتعددها بالصورة الحالة فيها والحاصل ان لها
حقيقة مبهمة لا تعين لها في نفسها وتتعين باعتبار غيرها
وبانضمامه اليها وذلك المحصل هو الصورة الجسمية وهو
المتصل الذي يتعين به المادة حقيقة ثم ان احتياج الهيولى

اليها في الوجود من قبيل احتياج المعلول المباين للعلة في
الذات والوجود اليهما ومن ههنا ظهر انهما موجودة في نفس
الامر مع انهما امران بحسب ذاتهما بالقياس الى مراتب الاتصالات
والانفصالات ثم انهما وان احتاجت في وجودها الى الصورة
ومن ههنا يرد على ما ذكره هذا القايل جواز اختيار الشق الثاني
وهو ان وجود الهيولى حاصل لها حقيقة بسبب الصورة لكن
ليس لها انقسام واجزاء حقيقة فاذا كان كذلك فلا يرد
النقض بمجرد الاتصاف بالوجود كما في المجردات ثم لا يخفى جواز
توجيه كلام المحاكم بان مراده ان الهيولى ليس لها في نفسها
وجود يستلزم هذه الاشياء من الانقسام والاجزاء وما
يتفرع عليه فضلا عن هذه الاشياء والمتفرعة
الحاصل ان الوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية يستلزم
الانقسام لو كان ذلك بالذات وذلك بخلاف الهيولى لانه
ليس لها وحدة اتصالية ووجود اتصالي ومن ههنا يظهر
جواب آخر لكلام هذا القايل باختيار الشق الاول ولكن الكلام
في الوجود الاتصالي الذي مساوق للوحدة الاتصالية ولا
في كون الهيولى موجودة بالعرض بهذا الوجود متشخصة بذلك
التشخص الاتصالي وواحدة بتلك الوحدة الاتصالية وان كان
لها وجود في حد ذاتها ولا ينقض الوجه الثاني
بالهيولى قبل القول في عدم انتقاض الوجه الثاني بالهيولى لم
ان يمكن ان يقال الاتصال امر ذاتي للهيولى لان الهيولى لو لم يكن
متصلا

متصلا في نفسها لكانت في نفسها متعددة والجواب بانه لا
يلزم من عدم كون الاتصال ذاتيا للهيولى كون الانفصال
ذاتيا لها بل في حد ذاتها ليس بمتصل ولا منفصل بل كل منهما عرضي لها
من الخارج مشترك فلا يفيد في دفع النقض انتهى وهذا كما ترى
ان من الجايز ان يقال ان الهيولى وجودا في نفسها فضلا عما
يلحقها من الاتصال والتعدد فلا يتصف بشيء منهما بحسب
الذات فما ذكره الناقض بقوله لو لم يكن متصلا في نفسها
لكان في نفسها متعددة وليس كذلك ضرورة انها في نفسها
ليست شيئا منهما وهذا غير مشترك بينهما الا ترى ان الجسم
موجود في نفسه متصف بالاتصال والتعدد ذو اجزاء
بحسب الذات فالنقض غير وارد على اصل الدليل فانه دفع ما
اورده القايل من النظر وقد اورده المحاكم يرد على اصل الدليل
والنقض ايضا لكنه لذلك القايل غير مفيد وانه دفع نقضه
بما اوردنا عليه من منع عدم اشتراكه فتدبر قال المحاكم نعم
يمكن ان يقال على الوجه الاول الخ قبل الكلام بعد هذا الحوالة
في ذاتية الاتصال وابطال عرضية هذا الكلام اي حديث
العرضية انما يصح ان لو كان انقسام الجسم الطبيعي في الخارج
عبارة عن تفريق الاجزاء وتبعيدها بزوال الاتصال الذي
عرض لها من ذواتها لتكون ذواتها معروضة للوحدة الاتصالية
تارة وللكثرة الاتصالية اخرى بدون جواز ان العدم
على تلك الذوات وذلك ظاهر لانه على هذا التقدير لا يخلو

اما ان يكون تلك الذوات المتقدمة على الاتصال العرضي
متناهية او غير متناهية وكل منهما باطل لما مر سابقا
فالحق ان انقسام الجسم الطبيعي الى القسمين ليس الا بانعدام
الصورة الجسمية والجسم المشخص الذي كان عند الاتصال
وحدوث الصورتين الاخريين والجسمين المشخصين
الاخرين فيكون ان الوحدة الاتصاليه لازمة لشخص الجسم
الطبيعي والصورة الجسمية بل الاتصال وقبول الابعاد مقوم
للجسم الطبيعي كما مر مرارا وذلك لانه لو لم يكن كذلك لكان
كل من الاتصال والامتداد وقبول الابعاد عارضا له و
هو متقدم عليه ضرورة تقدم الموضوع على الاعراض ولزم
من ذلك ان يكون الجسم الطبيعي في مرتبة ذاته اما مجرد
صرف او متفرقات من الاجزاء التي لا يتجزى وكلاهما
باطل ثم الحاصل ان الاتصال ليس عارضا للجسم والا
لزم تقدم الجسم والصورة الجسمية عليه بالذات و
لزم من ذلك التقدم المحالات المذكورة من تركب المفرد
من المتفرقات التي يعرض لها الاتصال وهو باطل لما مر او
كون المجرد الشخصي معروضا للاتصال الموجب لصلاحية كونه
ذات اجزاء ولما ثبت ان الاتصال والامتداد ليس مقوما
عن الجسم بالذات ثبت ان الجسم في حد ذاته متصف
بالوحدة الاتصاليه فلا يظهر بان الانفصال الذي يطرأ على الجسم
المفرد ذاته بزوال وحدته الاتصاليه وحدث جسمان

المحض

جزأن

جزأن لم يكن ذاتهما عند الاتصال بالفعل واما الهيولى
فليست في حد ذاتها متصفة بالوحدة الاتصاليه ولا
بقابليتها لانها ليست متصلة في حد ذاتها ولا منفصلة ولم
يلزم من ذلك تقدم الهيولى على الاتصال ليلزم فيها ما يلزم
في الصورة الجسمية من المحالات المذكورات وذلك لان
الهيولى في مرتبة وجودها لا يخلو عن الاتصال والانفصال
وان لم تكن متصفة بهما باعتبار ذاتها فلها في مرتبة وجود
الذات وحدة اتصاليه عند الاتصال المتصف بقابليتها عند
الانفصال وهذه دقيقة نشأت من عدم كون الصورة
الجسمية عرضا لانه لو كانت عرضا لزم تقدم الهيولى عليها
بالذات ولزم ذلك المحالات المذكورة بعينها واما
لم يكن الصورة الجسمية عرضا لم يلزم تقدم الهيولى التي هي
محلها عليها بالذات بل هي متأخرة بالذات عن الصورة
المطلقة كما سيأتي بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى ثم
فالهيولى انما توجد متصلة ثم يعرض لها الانفصال بعد زوال
ذاتها او توجد منفصلة ثم يعرض لها الاتصال بعد زوال
ذاتها فالجسمان الحادثان عند الانفصال مجموعهما ليس متصلا ولا ممتدا
ولا قابلا للابعاد فليس جسما واحدا انتهى وهذا كما ترى حيث
ان الاتصال لو لم يكن من الامور المقومة للصورة الجسمية
لم يلزم ان يكون جوهرا مفارقا كالعقول المجردة وبالجملة ان

تمام

الانفصال
بعد زوال ذاتها
لخلو الصورة الجسمية
فالهيولى توجد متصلة باعتبار
ذاتها فتطرأ الانفصال

المفارق يطلق تارة على ما يفارق الامتداد والاتصال
بحسب مرتبة ذاته وهويته يطلق تارة على ما يفارقهما
مطلقا سواء كان بحسب مرتبة ذاته او بحسب الخارج فان
اراد انه يلزم ان تكون الصورة الجسمية على ذلك التقدير
مفارقا بالمعنى الاخير حتى تكون كالعقول المفارقة فهو ممنوع
وان اراد انه يلزم ان يكون مفارقا عنه بحسب مرتبة ذاته
عنه فهو مسلم ولا يلزم من ذلك كونها من العقول وايضا
لا يلزم ان يكون متفرقات من الاجزاء التي لا يتجزى بل
هي في هذه المرتبة طبيعة فقط ولكن لا ينفك عن الاتصال
مطلقا واحدا كان او متعددا بحسب مراتب اخرى ولا يلزم
من ذلك ان تكون منفصلة متجزية باجزاء لا يتجزى والقول
بانه لا ينقسم في هذه المرتبة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو
مردود لانه ان اريد ذلك بحسب العدول فهو ممنوع وان
اريد بحسب السلب وبقاء السلب على الحيثية كما يظهر من
الشفاء حيث قال فلو سئل عن النقيض فالجواب السلب لكل
شيء في الحيثية لا بعدها فهو مسلم ولكن لا يلزم من ذلك
كونه مركبا من اجزاء لا يتجزى ثم ان ما ذكره من عدم لزوم
ذلك في الهيولى حيث ان الصورة الجسمية بطبيعتها الكلية
علة لها فلا يصح انفكاكها عنها فلا يلزم تجردها او تركبها مما
لا يتجزى فنقول ان الهيولى وان كانت معلولة للصورة
بحسب طبيعتها الكلية فيمكن اخذها بذاتها منفكة عن جميع

الامور

الامور الخارجة عنها سواء كانت لازمة او مفارقة كما
اشار اليه الشارح المحقق في التجريد بقوله المهية من حيث
هي ليست الا هي فاذا اخذت الهيولى بحسب جوهر ذاتها مع قطع النظر
عن جميع الاعتبارات ومراتب الاتصالات والانفصالات
لا يلزم ان يكون من المفارقات الصرفة من العقول قال
المحاكم وعلى التوجيه الاخر انه لا يلزم من كون احد المتخالفين
مقوما ان تكون به قابلا يمكن ان يقال مراد المستدل من قوله
لو لم يكن متصلا في نفسه لكان في نفسه متعددا اي كان في
نفسه جاز ان يتعدد وهو باطل لان الجسم في حد ذاته لا يخلو
عن اتصال ما وكان بالنظر الى ذات الجسم ان يكون جميع الاتصالات
حاصلة بالفعل اي يكون مركبة من اجزاء غير متناهية كما هو
مذهب النظام وقد ثبت في مبحث آخر ان تركب الجسم منه
بالنظر الى ذاته ممتنع كما لا يخفى على من نظر في دلايل ابطال تركب
الجسم من اجزاء لا يتجزى انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان
يقال المراد انه ليس الاتصال ذاتيا وينفك مع جميع العوارض
عن ذلك بحسب مرتبة ذاته ولا يتصف به في تلك المرتبة بالوحدة
وكذلك لا يتصف بالتعدد ايضا بحسب تلك المرتبة ولو
اريد ان الاتصال لو لم يكن ذاتيا له فينفك عنه بحسب مرتبة
ذاته فيجوز اتصافه بالتعدد في نفس الامر مطلقا فهو ايضا غير
مسلم ضرورة ان شان الاتصال المطلق وامره نظرا اليه
مثل شان ساير لوازم المهية بالقياس اليها ومن الظاهر ان

انفكاك الاربعة بحسب مرتبة ذاتها عن الزوجية لا يستلزم
اتصافها بالفردية بحسب نفس الامر ولا في مرتبة من مراتبه
قوله لا يخلو عن اتصال ما قلنا ان اراد به انه لا يخلو منه بحسب
مرتبة ذاته على ان يكون ذاتيا له فهو اول النزاع وان اراد به انه
لا يخلو منه حيث انه ملزومه وهو لازم اياه فلا يلزم ح
شيء من الفساد والقول بان تركب الجسم من الاجزاء بالنظر
الى ذاته ممتنع مسلم لو كان المراد من ذلك استحالته بحسب نفس
الامر نظرا الى ذاته لا بحسب نفس ذاته نظرا الى ذاته والفرق بينهما
بين ولا يلزم من ذلك الا كون استحالته بالغير قال المحاكمات
الصورة علة لوجود الهيولى فالخبر للهيولى ثم اورد المحقق الشريف
بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان يكون هذه
الصفات عارضة للصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا
وبالعرض اقول هذا الايراد ظاهر الورود على ما قرره صاحب
المحاكمات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح ان مراده ان الدليل
الدال على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد الحكم
بوجود امر ليس له في مرتبة ذاته وحدته وتعدده واتصاله و
انفصاله بالذات لان احتياج الصورة الى المحل الذي هو الهيولى
فربما يلزم من جهة انها متصفة بتلك الصفات بالذات فلو
كانت الهيولى مما اتصفت بالعرض فلا اذ البديهة حاكمة بان
المتحيز الواحد لا يبقى بطريان الانفصال تشخصه مع ان التفريق
ليس اعداما بالمرة فلا بد من امر ليس له هذه بالذات وعلى

قال الفاضل الرازي

ثم قال م

بها بالذات فكانت كالصورة يحتاج
الى ذات اخرى فالبرهان الخلوي قائم
موجود لا يوصف بها بالذات م

قيمتها يكون قول الشارح يعلم حاله على ما فهمه صاحب المحاكمات
انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره القائل مع انه لا يدفع الايراد عن
المحاكمات كما اعترف بان ايراد الشريف على المحاكمات لا على الشرح
فهو انه ماخوذ عما ذكره الشريف المحقق في حاشية على الشرح
القديم للتجريد حيث قال ذلك الشارح ان الوحدة والتعدد والا
بالذات للصورة وللهيولى بالعرض انتهى اما الاول فلان الامتداد
المتصل في ذاته تلزمه الوحدة بالضرورة اذ لا يعرض له انفصال
ويلزمه التعدد واذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت
من ان الهيولى بحسب ان يكون باقية بعينها حالتي الانفصال و
الاتصال لا لكون التفريق اعداما بالكلية فوجب ان لا تكون
في ذاتها واحدة ولا كثيرة بل انما يتصف بهما تبعا للصورة الحالة
فيها فاندفع ما يقال من ان لزوم الوحدة او التعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى لا بينة معها انتهى وهو
ظاهر مما ذكرنا ثم لا يخفى جواز ان يقال مبنى كلام الشارح في
اثبات الهيولى على كون المتصل والانفصال ذاتيا كما اشار اليه بقوله
واعلم ان الاهم في هذا الباب ح فلا يلزم على طريقته احتياج
الصورة الى الهيولى من حيث اتصافها بالذات بتلك الصفات
بل من حيث ان الاتصال الذاتي ورفع الانفصال لا يلائم رفع ما هو ذاتي
له فلا يكون عرضا متعاقبا فاتمام البرهان بناء على كون الاتصال
ذاتيا ولا يلزم من ذلك عدم اتصاف الهيولى بالوحدة والتعدد
وغيرهما بالذات اي حقيقة حيث انه يتم الدليل بناء على كون الاتصال

امتداد

ذاتيا للصورة والجسم دون الهيولى فالدليل الدال عند الشارح
بذلك على وجود ليس الاتصال ذاتيا اولا ان يكون متصفا
بهذه الصفات بالحقيقة وان كان مراد الشارح ما ذكره هذا
القائل من حيث الاحتياج الى اثبات الذاتية ثم ان ما ذكره ذلك
القائل ينظر الى ما ذكره المحاكم كما يظهر سابقا مما وقع عنه في فتح
السؤال الذي يعترض الشارح المحقق بقوله واعلم ان الاتم
وبالجملة انه يظهر من كلام الشارح ما ذكرناه على ان دعوى
البديهة في ان الحيز الواحد غير مسموع عند النظر في كل
ما اتصف بالوحدة وبالجملة ان السر في ذلك كون الاتصال ذاتيا
اولازما لا الاتصاف والتحيز حقيقة فتدبر قال المحاكم فاللوازم المثلثة
غير لازمة اصلا قيل يرد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو
حلولهما في ثالث لا حلول احدهما في الآخر وايضا عدم كون
احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى غير مسلم اذ لعل الاولية
مستندة الى العوارض وكذا الابائية من عدم احتياج الهيولى الى
محل غناء الجسمية عن المحل مطلقا لجواز عروض الاحتياج من
خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يفتقر به من اللوازم المستندة
الى الماهية انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره اولا ما اخوذ عما ذكره
المحقق الدواني في حاشيته بقوله قال قول المحاكم لمناه
ولكن لا نسلم ان هناك منعا آخر وهو انا لا نسلم ان اجتماع
المثلين بحلول احدهما في الآخر محال انما المستحيل حلولهما في محل
واحد قال الشارح والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة

بكونهما بالهيئة هو جماعة المثلين

النوع المذكور فيها في جميع العوارض ولا نسلم ان الملازمة والاحتياج الى المحل من جملتها

انما كانت الى بهذه العبارة

حجة على نفي الهيولى ثم لا يخفى ان شيخ اتباع الرواقيين ومحيي
مراسم الاشراقيين قد عارض المشائين سيما رئيسهم باقامة
حجة على نفي الهيولى بانها لو كانت لكانت شاعرة بذاتها
وواجبة الوجود لذاتها بما وقع عنه في المطارحات حيث
قال وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن الهيئة غير غائب
عن ذاته هو ادراكه والمادة نفسها كما قالوا لخصوصها انما
يحصل بالهيات فثبت ان الهيات تنفي المادة فالمادة ما
الذي ينفيها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيات
التي هي صورها والصور اذا حصلت فينا ادركناها و
ليست الهيولى في نفسها الا شيء ما مطلقا او جوهر عند قطع
النظر عن المقادير وجميع الهيات كانوا عموا فلا شيء نفسه
اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع
عنها هذا مما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد
عن الهيولى والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها على
انا حنا حال الجوهرية والسلبية وان امثالهما اعتباريات
ثم قال المشاؤن هو ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود فاذا
بحث عن الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذ
التخصص انما هو بالهيات الجوهرية كما سبق وليس شيء هو
نفس الهيئة بل ثبت خصوص ثم قال انه هيئة او وجود
والهيولى لا تبقى الا هيئة ما او وجودا ما فافتقارها الى
الصور ان كان لنفس كونها موجودة فكان واجب الوجود

تعالى من ان يكون هكذا واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته
والاشياء بمثل هذه البساطة فكما يجب ايضا في الهيولى لانها
موجوده فحسب ثم قال وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت
ان الذي يدرك ذاته فهو نور لنفسه وبالعكس فاذا فرض
النور العارض كان ظاهرا في نفسه فما حقيقته انه ظاهر
في نفسه لنفسه حقيقته النور المفروض مجردا ان الهو هو
ينعكس راسا براس وقد ذكر هذا المرام في حكمة الاشراق وفي
مقام من المطارحات حيث قال انه يلزم على المشائين
ان يكون الهيولى واجبا تعالى عن هذا وذلك حيث انه اذا
لم يكن في رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيته نفس الوجود
بل واجبة الوجود لانكم قلتم ان ليس في الموجودات ما وجوده
عين ماهيته الا الواجب الوجود هذا كلامه ثم ان هذا
الشك والايراد الذي ايراده هذا الفاضل الاشراقي الذي
يدعي علمه بالاشياء كما هي لا يليق صدوره مثله عن مثله وكان
على الشارح المحقق الاشارة الى جواب هذا بعد ذكر هذا الايراد
والجحد بوجه ما ولعل فيما ذكره سابقا من الفرق بين رسم
الجوهر وحقيقته نفي ينفي وجوبها الذاتي كما ان فيما سيذكره
اشارة الى نفي كونها عالمة بذاتها وذلك حيث ذكر في بحث
العلم من هذا الكتاب بقوله والحق ان المادة هنا الى في بحث
كون التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند
موجود مجرد في الخارج عن الهيولى فانها هي المتضيد لكون كل ما

يحل

يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة
اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوجد
من حيث كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ونظايره الواقعة
عنه في سابق هذا الكلام ولاحقه كثيرة لم نطول الكلام
بذكرها وانما قلنا ان ما قاله في اوايل هذا الكتاب من الفرق
بين رسم الجوهر وحقيقته يفيد نفي ما ادعاه من كونها
واجبة لذاتها هو ان يقال ان مبنى ما ذكر من عدم كون
الجوهر جنسا لها على ان ماهيته هو الموجود بالفعل لا في الموضوع
وليس كذلك وما ذكره من ان الامر العام لا يحصل الهيولى
لعدم تحصله في نفسه ولا بمهامه في ذاته وحقيقته
لا ينافي ان يكون جنسا لها وليس ذلك هو الوجود بل ماهيته
شانها وحقيقتها ان لا تكون في موضوع ولما ظن ان الجزء
الثاني لكونه سلبيا لا يصلح ان يكون مقوما لها فبقي الجزء الاول
منه وهو الوجود بالفعل ولما لم يكن فيها ما يصلح ان يكون
مقوما لها فعين من ذلك ان لا تكون حقيقتها الا مجرد
ذلك ثم العجب من هذا كله ما عرفه بانه رسم الهيولى حيث قال
اذ الرسم في رسم الهيولى الا الوجود ومع ذلك قد حكم بما
ترى حاله ثم انه لو صح هذا الزم ان يكون رسم كل شيء حقيقة
ذلك الشيء فيلزم من ذلك ان يكون رب العالمين حقيقته
تعالى وهذا كما ترى واما اطلاق الرسم ههنا على الحد لا
يدفع عنه ذلك الاشتباه وبالجملة ان الجوهر يجوز كونه مقوما

للهيولى محصلا بفصله المقوم لها مثل القوة والاستعداد
وانما قلنا ان ما سيذكره في بحث العلم يعني بنفي كونها عالمة
بذاتها هو الذي اشرنا اليه آنفا قوله فالمادة ما الذي
منعها قلنا جوهر ذاتها امتنع نفسها عن ان تكون عاقلة لها
وذلك لعدم كونها موجودة بالفعل مع ان المعتبر في التعقل
حصول صورة مجردة عن المادة عند موجود بالفعل في
الخارج وانما القوة ذاتها تابي عن ذلك سواء قلنا بقيام
اعراض محسوسة او غير محسوسة بها او لم نقل قوله ليست
الهيولى في نفسها الا شيئا ما وكذا قوله فلا شيء في حد نفسه
اتم بساطة قلنا ليس كذلك قال الشيخان الكاملان ابو نصر
وابو علي في تعليقاتهما اشارة الى المشائين بهذه العبارة
قالوا ان الهيولى من حيث هي هيولى شيء ومن حيث هي مستعدة
شيء فالاستعداد صورتها وليس كذلك فان الاستعداد
نفس الهيولى وهذا التحديد الذي حدث به وهو انه امر مستعد
لا يكثرها فان البسايط تحد بحد يشتمل على الجنس والفصل وليس
وليس الجنس والفصل موجودين في المحدود حتى يكون المحدود
لاجزائه بل هما اجزاء الحد وقولنا امر مستعد ليس يجب بمهيته
ان يكون مركبا كما يقال في اشياء بسيطة انها امر صغير كذا كما
يقال في الوحدة انه عدد غير منقسم وليس هناك تركيب
والا لم يكن وحدة وكما نقول في الاول انه واجب الوجود انتهى
كلامهما بعبارة واحدة ثم ان تشبيه الهيولى والوحدة بعنقاء

من

من جهة البساطة الخارجية بوجه ما لا مطلقا والعجب
من هذا الفاضل الاشراقي انه زعم ان الهيولى يلزم على امتناع
كونها واجبة لذاتها مع ان الظاهر من اقاويلهما انها من تبعة
الغير او القائم الارجاء قوله اعترفوا ان الهيولى قلنا الهيئة
القائمة بها او اللواحق العارضة لها وان سميت صورا لكنه
لا يستلزم كونها مدركة لها بل انه ينكر نفي كونها عالمة بها
ضرورة ان المراد من الصورة هو الصورة الجسمية قال الشيخ
في رسالة الحدود ان الهيولى وجودها بالفعل انما تحصل
لقبولها الصور الجسمانية لقوة فيه قابلة للصورة وليس لها
في ذاتها صورة مشخصة الا معنى القوة ومعنى قولنا انها جوهر
ان وجودها حاصل بالفعل لذاتها انتهى وهو صريح في ان المراد من
الصورة ما ذا كون فعليتها في ذاتها فعلية القوة نفسها او من
السبيلين لا تكون شاعرة لا لذاتها ولا لصورتها ثم ان ما وقع
عنه بقوله وليس له في ذاته صورة مشخصة له وان كان
منطبقا على هيولى العناصر لعدم لزوم صورة تشخصه لها
لكنه يجوز انطباقه على هيولى الاجرام الفلكية حيث انه
ليس لها في جوهر ذاتها صورة تشخصه ما ثم ان الشارح المحقق
فيما نقلنا عنه من ان الصورة الجسمانية لا يصح تعقلها الا
بعمل تجريد ما وانها قائمة بالهيولى لا غيرها فيكون حكمها غير ما
عليه امر صورة اخرى وبقوله تارة اخرى في شرح كلام الشيخ
فيما بعد ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا

وانما انما يصير معقولا بتجريده عنها فقد بان ان الصورة بهذا
المعنى مانعة عن ان يكون معقوله الا بجعل عامل وتجريد مجرد ما
وذلك بخلاف امر صورة اخرى لكونها معقولة صرفة مرتسمة
في ذات مجرده ولعل هذا الفاضل الاشراقي ركن الى لفظ الصورة
والهيئة وقاسهما الى الصورة المعقولة مع ان المشائين
قد بالغوا في عدم معقوليه تلك الصورة واما ان الحد المعقول
لا يرتسم في منفصل ولا في ذي وضع فقد صرح به الشيخ والشارح
المحقق فيما سيأتي تقريره ومن بضاعيف البيان نظم ان ما
ذكره بقوله فلم ما ادركت ذاتها ولم ما ادركت الصور التي
فيها في مقابل قولنا لم ادركت ذاتها مع ان لا تختص ولم ادركت
الصور المحسوسة مع كونها مادية قوله ثم قال هؤلاء ان
مبدع الكل ليس لا بمجرد الوجود قلنا الامر كذلك وما انما كان
ما ذلك فضلا عن الحيوان قوله فاذا بحث عن الحيوان على ما علمت
يرجع حاصلها الى نفس الوجود قلنا ان البحث عنها يرجع حاصلها
الى انها لا يكون نفس الوجود وليت شعري ما الباعث لهذا
الحكيم الاشراقي في فهمه هذا وكثرة تشنيعه على ائمة الحكمة المشائية
بما ترى على انه ذكر في اول كتابه المطارحات ان الاختلاف
بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف
عباراتهم في التصريح والتعريض والانزاع بينهم في اصول المسائل
ثم لا يخفى ان هذا الشيخ الكامل الاشراقي قصر غاية التقصير في هذا
المقام وافنى اثر لذة قوته الغضبية من الطلبة والقهر لا قوته

العقلية

العقلية من البهجة والسرور من الانتقاش بالحقائق كما هي
ومن الظاهر ان ذلك وان كان خيرا مظنونا بما له من
القوة الغضبية لكنه شر لقوتها العقلية والمرها بيانه
ان لكل من المشاعر الظاهرة والباطنة لذة وانما يحصل ادراكه
وشعوره فللبصر منها لذة والم هو ادراك ملائم او منافر
من المحسوسات فان لذته انما هو فيما لا يلائمه منها كالالوان
والاشكال الحسنة والمه انما هو فيما لا يلائمه منها كالالوان و
الاشكال القبيحة وللشم منها لذة والم هو ادراك الروائح الطيبة
الملائمة وادراك الروائح المنتنة الكريهة وقس عليها الذوق
واللمس والشهوة والغضب وغيرها ولعل هذا الشيخ
الاشراقي صار من البريين لا الملكوتيين المقدسين
قال الشارح ان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية
محصلة لان الاجساد لا تختلف في هذا المعنى وانما تختلف
بالصور النوعية وانها خارجة عن مهية الجسمية والمهية
الجسمية غنية في ذاتها ووجودها عن الصور النوعية الا
تعلق بينهما الا مجرد حلولهما في محل واحد فانه لا يستلزم ذلك
المعنى واما الجنس فانه ان كان غير محتاج في مهيته الى الفصل
لكن يحتاج في وجوده اليه ثم قال وهذا الفرق لا يخفى لان
الفصل خارج عن وجود الجنس اذ من ضرورة خروج الناطق
عن الحيوان الذي هو الجنس وح يكون كالمهية الجسمية وحيث
الفصل انت خبير بان الفصل موجود بوجود الجنس والنوع فلا

لها

لذلك

يكون خارجا عن وجودهما بل انما تغايرهما بحسب نحو من الملاحظة
والحاصل ان الشيخ لما ذكر ان طبيعة الامتداد الى علم منه الاشارة
الجوهري الذي يجب نفس ذات الصورة وقوام حقيقتها وبما
استعقبه بقوله في انفسها واحدة علم انها طبيعة نوعية
محصلة فالشرح يطابق المتن وان توارد الصور النوعية
المتخالفة عليها لا يستلزم جنسيتها ضرورة ان الجنس حقيقة
لا تحصل له في نفسه واما تحصله فانما يكون بفصول المنوعة
لذلك الشيء يكون موجودة معه قال الشيخ الكامل ابو نصر في التعليقات
ان الجسمية معنى محصل له وجود مشار اليه متحقق في
نفسه يصح ان تتوارد عليها صور مختلفة بخلاف الحيوانية
فانه معنى مشترك ينتزع العقل من الانسان والفرس وغيرهما
والانسان والفرس هما نوعان للحيوان وكذلك الناطق والصهوة
فليساهما نفس الجسمية وقد صرح الشيخ بان الجنس والنوع
والفصل موجودة في الخارج بوجود واحد في الفصل السادس من
الشفا بقوله ان النوع بالحقيقة شيء هو الجنس اذا صار موصوفا
بالفصل والشارح الفاضل لما غفل عن جميع هذه الامور قال
ان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع ممتاز من الفصول
مهية ووجودا فتكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة
في اللوازم والشارح المحقق اشار الى بطلانه بقوله لسوء اعتبار
الكليات وان الشارح الفاضل لما اورد شكا ولعله ينبعث
عنه الشكوك عبر الشارح عن الجواب عن ذلك بالجواب عن

الشكوك

الشكوك والمحاكمة الفاضل اغفل عن ذلك وقال ليس الاشك واحد
فتدبر فيه [illegible] المحاكمة في الحاشية كون المخالفة منحصرة
في الامور المذكورة ممنوع لم لا يجوز ان يكون الجسمية مهية
جنسية محصلة بفصول الاطلاق لها عليها فيكون الجسمية
المقارنة للطبيعة الفلكية مخالفة لحقيقة الجسمية المقارنة
للطبيعة العنصرية ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل انتهى ذكر
المحقق الدواني هذا منع جدلي فانا نعلم بالضرورة ان التفا
بين الجواهر الممتدة المذكورة من الاجسام ليس الا للامور
الخارجة عنه المقارنة له في الوجود كما فصله الشارح انتهى
وهذا كما ترى ان دعوى الضرورة غير مسموعة فلذا ترى انا
المحقق نظر اليه بصورة لتقرير الكلام على نمط آخر وهو حيث علم
بقاء الهوية الاتصالية بعد الانفصال مطلقا خارجا او وهما
وكذا الشارح الفاضل في المباحث المشرقية موافقا لما ذكره
في هذا الشرح بقوله لان الجسمية ليست عبارة عن وجود
هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم وليست
ايضا عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على ما يشعر به
ظواهر الكتب اما اولا فلانا قد دللنا على ان قابلية الشيء
للشيء لا يمكن ان يكون صفة ثبوتية واما ثانيا فلانها لو كانت
وصفا ثبوتيا لكانت من باب النسب والاضافات ومثل
ذلك لا يكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الامر
الذي حصلت له هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا

يكون لاجل انه خارج الى
ذكر الجواز في هذه العبارة

وت
في ادى الراي

رح

بعد ما حرر الجواب على اثبات
الهيولى في جميع الاجسام الفلكية
والعنصرية والقدر قد عرض لك
بعد تكرر في بعض مقدماتها
وكلامه

يستحيل

لاجلها

معلوم بالضرورة فان المدرك المعلوم بالضرورة هو هذه الاطاره
المقادير واما وجود امر آخر لاجله تحصل قابلية هذه المقادير
فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة واذا كان كذلك
لم تكن دعوى الضرورة في كون الامر مشتركا بين الاجسام كلها فانه
من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا
لهذه الابعاد مخالفا بالنوعية غير الامر الذي لاجله كان آخر
الآخر قابلا لهذه الابعاد فلما قد عرفت ان المعلول النوعي
يجوز استناده الى علل مختلفة فالطبايع والهيئات انتهى وبعد
ما عرفت هذا ظهر ان دعوى الضرورة في ذلك المرام لا يخلو
عن كلام قال المحاكم لانا نقول من المعلوم بالضرورة
ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه
الجسمية وتلك الجسمية قيل القول في ان الحاجة الى المادة
ليس من جهة هذه الجسمية نظر لان الطبيعة الجسمية قابلة
للانفصال فلا ينتفي بطريانه والا لم يوجد منفصلا لعدم قبول
الجسم المخصوص الانفصال الا لهذه الطبيعة لا لطبيعة فالاحتياج
الى المادة ليس الا لهذه انتهى وهذا كما ترى حيث ان اثبات
المادة بسبب احتياج الصورة الشخصية اليها لا بعد اثبات
الانفصال عليها ولكن اثبات احتياج الصورة المطلقة اليها
وبالجملة ذلك كما ان افراد طبيعة واحدة لا يختلف بالجوهرية
والعرضية وكذلك لا يختلف بالحلول واللاحلول وهذا ظاهر
وغرض المحاكم مما ذكره هو هذا لا ما توهم ذلك القائل قال

المحاكم اما اولا فلانه ليس شيء من هذين المتذكرين في قول
المحقق الدواني فيه نظر لان ما ذكره الشيخ في التنبيه محل
التذكرين فان محصل ما اعرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة
الامتداد اعني قبولها للانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريان
احتياجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في
الاحتياج والاستغناء وذلك بعينه ما فصله الشارح انتهى
فلا يليق ما ذكره بقوله انتهى فانا الى قوله وهي
طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ فتامل
وهذا كما ترى فيمكن ان يقال ان ما ذكره بقوله انتهى فانا الى
قوله وهي طبيعة واحدة مما يمكن ان يوجد به ما وقع عن
كلام الشيخ بقوله فاذا عرفت في بعض احوالها حاجتها الى
ما نقوم فيه اه وقوله واعلم ان طبيعة الامتداد كيف
لا وبعض الاحوال عام فيمكن ان يستنبط منه ما ذكره بقوله
اعني قبولها للانفصال ثم ان الامر المحصل ومتانة مع ما هو
محصله من هذا القبيل ولا يبعد ان يقال ان مثل هذا المحصل
مخوذ لك كما يظهر من قوله الحاصل والمحصل والحل والتفسير
والامثال ثم ان ما وقع عن الشيخ بقوله فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة يناسب ما ذكره وهي طبيعة
واحدة بل يرجع اليه وان كان فيما ذكره الشيخ تفصيل يوجد
ما فيما وقع عن هذا القائل ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ
كما ذكره المحاكم كما ترى قال المحاكم واما ثانيا فلانه اعني بقوله

وهل الكلام الا فيه

الاتصال لا ينفي مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس
الامر قال المحقق الدواني معنى الانفصال الوهمي محل
الامتداد الى جزئين وينتزع ذينك الجزئين منه لان الوهم
يخترع له اجزاء كما في التوهمات الكاذبة والانفصال بهذا
المعنى انما يتحقق بسبب اشتماله على الهيولى اذ لو لم يشتمل عليها
لكان الانفصال الوهمي توهم امر مستحيل لكونه على تقدير الوقوع
يستلزم انعدام الشيء بالمرة فكان من الاوهام الاخترعية
اما اذا كان مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر
الى الامتداد والهيولى وان كان ممتنعا بالغير نظرا الى الصورة
الجسمية فيكون توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته و
بذلك يفارق فرض انقسام النقطة والمجردات بل سيذكر
الشيخ انه لو لم يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له كل وجزء
فالانفصال الوهمي يستلزم وجود الهيولى في الخارج لكن لا يطابق
ذلك على ما ذكره الشارح ويبقى في كلام الشارح المناقشة
في ذكر ذلك في حيز التذكرة اذ ليس ذلك فيما سبق من كلام
الشيخ فلا يخفى انه لا حاجة الى ذلك لا يلايم هنا لان الشيخ
بعد ما اثبت وجود الهيولى بالانفصال الكلي اورد هذا الوهم
الذي منشأه عدم قبول بعض الامتدادات لذلك الانفصال
ودفعه بان الامتداد طبيعة نوعية لا يختلف افرادها
بالحلول وعدمه ولو كان اثبات الهيولى بسبب الانفصال
مطلقا لم يحتج الى الاستعانة بهذه المقدمة بل كان ذكرها

الوهم

الكلي

لغوا

لغوا كما ذكره في المحاكمة اسرى بعض كلامه وجوز ان يكون
المراد بالانفصال الوهمي ان الوهم يتميز عنده الجزآن من
الجسم بحسب فرضه فيه شيئا دون شيء والتميز بهذا
الوجه موافق لما في نفس الامر بخلاف ما عليه امر فرض
الانقسام في النقطة والمجردات حيث انه من الاختراعيات
كما يظهر من المحاكمات فيما سيأتي وما قاله المحقق الرشيد ثم لا
يخفى ان ذلك الانقسام الوهمي الواقعي مع قطع النظر عن استلزام
القسمة الانفكاكية يستلزم المادة وما ذكره بقوله وسعى في
في كلام الشارح المناقشة في ذكر ذلك الخ نقول ان من الجائز
ان يقال ان الشيخ ذكر في فصل اثبات الهيولى عرض الانفصال
والانفكاك للجسم وذلك حيث قال وانه قد يعرض للمنفصل
والانفكاك ويفهم من قوله ويعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للانفصال والانفصال قبولا لا يكون بعينه الموصوف بالامر
ان المتصل لا يبقى مع الانفصال كما يلوح عما ذكره بقوله قبولا يكون
هو بعينه الخ ثم الانفصال اذا كان اعم من الانفكاك يصدق
على الانفصال الوهمي كما يلوح عما ذكره الشارح في شرح ما في
عن الشيخ فيجوز ان يكون ذلك مذكورا في حيز التذكرة الا ان
يقال انه اراد به ما ذكره المحقق الدواني عن علم انطباع
على كلام الشارح وما ذكر من كونه لغوا يرد عليه ان من الجائز
ان يغض فائدة ثم المراد من الاحتياج الى المادة من جهة
الجسمية التي هي المستدل عليها الاحتياج الى هذه المقدمة و

ذلك لو لم

قوله لانها الطبيعة نوعيه محصلة لانتزاع الشمة الواردة
ليلوح عدم تميزها بالفصول حتى يقال ليس الاحتياج من جهة
اصل الطبيعة الجسميه وقوله في بعض النسخ نظر الى الصورة
الجسمية بل الى الصورة النوعيه وهذا كما ترى يحتاج الى
تامل بالغ ليظهر وجه صحته ثم ان المحقق الدواني ذكر في
شرح هذا المقام بقوله لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي
مادة وهميه لا خارجيه وليس الكلام في ذلك لانا نقول
بل يلزم مادة خارجيه لوجهين الاول ان الصورة الذهنية
متحدة بالنوع مع الامر الخارجي ولا فرق بينهما الا بالوجودين
ولو احتمالا والا فلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة
ذلك فحيث كان الذهني ذا مادة كان الخارجي كذلك
الثاني انا نعلم بالضرورة ان الجسم في الخارج بحيث لو حصل
في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداده بالفعل الى
قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك فحيث الخارج هاقوة ذلك
لا يتاتى للوهم قسمته كما لا يتاتى في المجردات لانها ليست في
ذاتها الخارجية بتلك الحيثية واذا كان كذلك فحيث الخارج
لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الاتصال الذي هو لا يجامع الانفصال
الوهمي فيكون لغيره وهو المادة ويمكن ان يستدل بالفرض
الصحيح بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا في بعض
الفلك واخر ساريا في بعضه الاخر وذلك الضروري في تقع
القسمة باختلاف عرضين قوة الانقسام باحد وجوهه

الوهمي

الثابتة في الخارج لذلك والا لامتنع ذلك انتهى قيل اقول فيه
نظر اما في الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة تثبت
وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس
الامر حتى يلزم وجودها في الخارج ايضا بناء على المطابقة
التي ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهي فرض شيء دون شيء
لا توجد الا بتبعية بحسب نفس الامر اصلا في الخارج ولا في
الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب الوهم والفرض
ولو قيل لم يرد بالقسمة الوهمية تحليل العقل الصورة الذهنية
الى صورتين وتفصيلها اليهما وحينئذ يقال له فتشمل تلك
الصورة على المادة يلزم اتصالهما والا لزم اذا اشتملت عليها الزم
اشتمال الجسم الخارجي عليها للمطابقة المذكورة قلت محل
تلك الصورة انما هو الذهن ويكفي لعدم انفصالهما بالمرة
وجود المحل الذي هو الذهن ولو وجب لعدم الانفصال
بالمرة اشتمال نفس الصورة على امر باق في الحالين لزم من
ورود القسمة على الجسم اشتمال السطح الخارجي عليها ايضا
هف واما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن
وجود الاتصالين وحدوثهما على ما مر في كلام الشارح
وقوة الحادث انما تقوم قبل حدوثه بمادته مادة الحادث
فما لم يكن فيه هي الذهن فتلك القوة قائمة في الخارج يكن
لها الانقسام في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له
ولو صح ما ذكره لزم اشتمال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث

في الخارج

نعم الجزء

لاحصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى
قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لما يتاتى للوهم قسمته كما
لا يتاتى في المجردات ففي الخارج لها قوة ذلك الاتصال وهو
الجامع للانفصال الوهمي فيكون هو تلك المادة ثم لو سلم
ذلك لو اختلاف العرض السارى في القائل فلا نسلم تصوره
في الاجسام الصغار على ان اختلاف العرض لا يوجب القسمة
الخارجية انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال القسمة
الوهمية الواقعة تحدث في المتصوم المتنية ما يجب نفس الامر
وان لم يكن في الخارج بل في الذهن بحسب نفس الامر كما اومى هذا
القائل ايضا اليه بقوله ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية
تحليل العقل الصورة الذهنية الى صورتين وتفصيلها الى
آخره يدل عليه صريحا ويلزم منه الانفصال حقيقة وان
كان في الوهم ويقع الانفصال في الوجود الوهمي حقيقة بحسب
الواقع على وجه يتميز من الانفصال الوهمي في النقطة والمجردات
والتفرقة ظاهرة ثم ان الهوية الامتدادية الاتصالية لا
تجامع الانفصال سواء تلك الهوية موجودة في الخارج او في
الذهن فيلزم تحقق قابل فيهما ثم ان السطح والخط يكون لهما
ايضا قابل وان كان ذلك خارجا عنهما ولذا ترى ان مادة
الخط هو السطح ومادة السطح هو الجسم التعليمي كما نبه عليه الشيخ
في الشفاء حتى سماها من هو لبانهما كما ان القوى الخيالية
هو لبانات الصور القائمة بها ولعل الشارح المحقق اشار اليه

بقوله

بقوله فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
تمنع ان يكون شيء ومن هنا يلزمه اشتمال الصورة الخيالية
على امر قابل للانفصال الوهمي الواقعي الذي يتميز من الانفصال
الوهمي والنقطة والمجردات والذي يمكن ان يقال هنا ما
ذكره المحاكم من تحقق المادة الوهمية لا الخارجية والمراد
هو الثاني وقد عرفت ما يرد عليه مما اشار اليه المحقق الدواني
وما ذكره بقوله ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال
نفس الصورة الخ مع عزل النظر عن ان الكلام في تحقق محل
الانفصال واثبات امر قابل للوصل والفصل حقيقة ومن
هنا يثبت المطلوب كما بيناه ثم ان الشيخ اشار في الشفا
الى ما ذكرنا آنفا في الهيات هذا الكتاب حيث قال ايضا ان
الجسم من حيث يتوهم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن
حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون
الشيء من حيث هو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة
شيئا من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له الفعل وصورة الجسم تقارن شيئا آخر ويكون الجسم جوهرا ثم
من شيء لهذا الفعل والذي له بالفعل هو صورته والذي عنه
القوة هو مادته وهي الهيولى انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان
ما وقع عنه بقوله اخيرا والذي عنه القوة هو مادته الخ
يدل على ان المادة اعم من ان يكون جزءا كما في الجسم او خارجا
كما في السطح والخط وما ذكره في الوجه الثاني من الانفصال عبارة

الوقوع

انفاذ الانتهاء بالسطح
لوجود ما هو هيولى له

عن وجود الاتصالين اه مردود كيف ولا انفصال عدم
الاتصال كما يظهر من الشرح وعلى تقدير وجوده ليس وجود
الاتصالين وما في الشرح ليس كون الانفصال عبارة عن
وجود الاتصالين وكذلك ليس مطابقا للواقع وان كان
هذا لازما له لكن الاستلزام لا يستلزم الاتحاد وما يظهر
من الشرح ان المقبول بالحقيقة هو الصورة الجسمية لان
الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين مجرد دعوى كما يظهر
لمن نظر فيه بل كلامه يدل على خلافه وغرض المحشي جواز
طريان القسمة الوهمية والانفصال الوهمي على الجسم الموجود في
الخارج واشتماله على المادة التي تقبل الفصل والوصل حقيقة
والوصل لا يجوز طريان الفصل عليه لعدم اجتماعه معه بخلاف
امر المادة ثم القوة الوهمية ليست قابلة كذلك فتدبر فيه
ثم ان ما ذكره بقوله ولو صح ما ذكره ولزم اشتمال السطح اه مردود
جدا بما علمته وبالجملة ان مراد المحشي اثبات امر مقابل للجسم
والصورة قابل حقيقة للاتصال والانفصال وليس مراده
ان كل ما هو كذلك يتركب من المادة والصورة بل يكون له مادة
تقبل الاتصال والانفصال وكما يجري فيه الدليل يلزم ان يكون
هنالك قابل ومن الظاهر ان السطح من هذا القبيل حيث انه
يقارن مادة هي هيولاه وان لم يكن جزءا له والدليل لا يدل
الا على المقارنة حتى ان مادة النفس هو البدن مع خروجه عنها
وما وقع عنه بقوله فيكون غيره وهو المادة اه عام يشمل ما ذكرنا

وما وقع

وما وقع عنه بقوله فلا نم جوازه في الاجسام الصغار اه مسلم
وغرض المحشي ما يشمل الافلاك الا ما شمل الاجسام الصغار كما
يظهر مما ذكره حيث تصدى للافلاك دون غيره غاية ما في
الباب يلزم ان يكون دليله على بعض المدعى ولا قصور فيه
ما سيما ان المستدل قد اشار اليه وفيما نحن فيه من هذا القبيل
كما يلوح من عبارته وما اورده في العلاوة يرد عليه انه على مذاق
الشارح وهو قابل بان اختلاف الاعراض مطلقا سواء كانت
سارية او غير سارية يستلزم الانقسام الخارجي وكلامنا
في الاعراض السارية تدبر فيه قال المحاكم فاشتمل الكلام
على استدراك عظيم قبل مراد الشيخ بالوحدة في قوله طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة على توجيه الشارح هو
الوحدة في الجملة اي الاشتراك في مفهوم واحد سواء كان ذاتيا
او عرضيا وذكر ان الطبيعة نوعية لدفع النقض وصرح بذلك
حيث قال فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم والمحاكم
جعل هذا في قوله هذا اشارة الى اختلافها بالخارجيات
دون المفهوم وهو مع حيث ان الشارح صرح في تعريف الجوهر
ان مراده ما ذكرناه حيث قال فاجاب عنه بان الامتداد
الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة اه فلا استدراك على
الشارح وانما يلزم الاستدراك لو كان الغرض من ذكره اثبات
المقصود وليس كذلك بل الغرض منه دفع النقض انتهى
وهذا كما ترى حيث انه على فرض تسليمه يقول بلزوم الاستدراك

الصورة الجسمية المذكورة

ايضا نظرا الى المقدمة القايلة المقرره ان الدليل لابد ان
يقرر على وجه لا يجرى في مادة النقض ومن الظاهر ان الواجب
اعتباره في الاستدلال فيلزم الاستدراك وان ما يقال في اثبات
المقدمة الممنوعة وامثاله من مقدمات الدليل فالدليل
بالاخرة يرجع الى ما يستمر عليه ومقتضى ما ذكره ان يكون اثبات
المقصود مما يتوقف عليه وان كان بما لا دخل له في
التوجيه الذي ذكره الشارح يظهر انه لا حاجة اليه اصلا
وتوجيهه بانه ليس مما يحتاج اليه في دفع النقض ايضا كما
ترى مما لا يخفى وعنوان الجواب هو هذا وذلك القايل ايضا
يقول به فتدبر فيه قال المحاكم فانه لما قال الامتداد طبيعة
واحدة نوعية بتشابه مقتضاها قيل اقول قد عرفت ان
كون الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ليست ماخوذة في
الاستدلال فتوجيه النقض على ما ذكره ليس بصحيح بل توجيهه
هو ان حاصل ما ذكرتم ليس الا ان الاجسام مشتركة في مفهوم
واحد هو يقتضي احتياج الاجسام الى المادة فتكون متشابهة
في الاجسام كلها فمقول الطبيعة الجسمية ايضا مفهوم واحد
مع ان مقتضاه ليس بمتشابه في افراده فلم لا يجوز مثل ذلك
فيما نحن فيه وحاصل الجواب انا لا نم ان مفهوم الجنس يقتضي
شيئا فانه في حد ذاته غير متحصل وانما تحصله بالفصول المنوعة
فاما المقتضي فليس الا الانواع المختلفة فيما يقتضيه احد
الانواع ان يقتضيه الآخر واما ما نحن فيه فليس المفهوم

وهذا كما ترى بل النقض ان ما يبقى بعد النقض معنى
الدليل لا يكون
لا وجه كحده

لا محيص

غير

غير متحصل فيجوز ان يقتضي شيئا والدليل اوجبه انتهى
وهذا كما ترى فلا يمكن للمجيز ان يقال ان هذا الاستدلال
من الشيخ اشارة الى ما ذكره في الشفاء حيث قال فيه اصل هذا
الدليل ان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة
جسمية لا يختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز
ان تتنوع بفصول تدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول يكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون ايضا
احد الامور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها مما حكم الفصول
الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية
اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها
طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا
كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا مما لم يتنوع
بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو
شيئا محصلا مما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل
لا يكون تحصله بان ينضاف اليه شيء من خارج ويكون
الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية فلهما طبيعة
قابلة مشارا اليها تنضاف اليها طبيعة اخرى فتنوع به بل
تكون الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل عليها وتخص
بها واما هاهنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيفت
اليها صورة الاخرى لا تكون تلك الصورة التي فعلت بها
فصلا للجسمية باجتماعهما ثم قال فانا نقف هاهنا بالجسمية التي

ان لا الجايز م

لبست م

كالصورة لا التي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان
انتهى وهذا كما ترى يظهر به حقيقة الحال وما تصدى له
الشارح من التوجيه لا يرد عليه النقض حيث ان ما اصل الان
الاجسام مشتركة في مفهوم واحد هو الامتداد الجسماني المحكوم
الذي يتحقق في كل مادة وقابل للانفصال الوهمي ولم يبق بعد
الانفصال فثبت الهيولى وليس من الدليل على ان مقتضى
مفهوم الواحد متشابه حتى يرد النقض عليه ويحتاج الى دفعه
وان وجه ما وقع عن الشارح به فيلزم الاستدراك و
ارتكاب امر اخر وان اخذ على ان مقتضى هذه الطبيعة اي
ما يستلزم هذه الطبيعة له هو الاحتياج الى المادة وهو
يتحقق في كل مادة يستلزمه ما ذكرنا مع قطع النظر عن ان
مقتضى المعنى الواحد متشابه حتى يرد عليه النقض قال
المحاكم والاولى ان يقال ان تلك الاجزاء متحدة في الجسمية
وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم اي انت خبير بجواز ان
يقال ان ما وقع عن الشيخ في الجواب حيث قال واعلم ان القسمة
الوهمية او الفرضية الى قوله وطباع الجسمية وطباع الخارج
الموافق في النوع يدل على ان التشابه في طباع الاجزاء كيف
والجسم المفروض بالقسمة الوهمية وما يشبهها هو الجزء الذي
من مبادي الاجسام المركبة والجملة والخارج ايضا من هذا
القبيل اما ما حدث طبيعة الامتداد فهو محتمل والمراد بالامتداد
الذي ذكر في السؤال ايضا اصل الجسم وما وقع عن الشيخ في السؤال

واخلاقها على الجسم البسيط ولا اشكال فيه

بقوله

بقوله وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة
لاحتمال قبوله للانقسام الى مترتب عليه كما يدل عليه ما
وقع عنه في الهيات الشفا في هذا المقام حيث قال فان
قال قائل ان طبايعها واشكالها متشاكلة الى قوله والذي
يحتاج اليه هاهنا هو ان يكون طبيعة الجسمية بما هي طبيعة
الجسمية ثم ان ما وقع عن الشيخ في اثناء هذا الكلام المنقول
بقوله هؤلاء لا يقولون به يدل على كونه الميا فيناسب
ما ذكره المحاكم ثم ان مسلك اثبات المدعى لو كان
منحصرا في هذا الطريق ولم يكن هنالك مسلك برهاني
لكان فاسدا وليس كذلك كما يبينه الشارح في الفصل
السابق من حديث ان الانفصال الوهمي يستلزم الهيولى وهم
وجوه اخرى وما وقع عن المحاكم بقوله وليست تعرضه يرد
عليه ان من الجائز ان يقال لا نسلم ان التشابه في الطبيعة
يقتضي ذلك والسند ما يقال في الفلك والعنصر من اشتراكهما
في مفهوم الامتداد وان كان الاشتراك لا يكون مثل ما نحن
فيه والسند وتقويه المنع يكفي مثل هذا القدر والجواب ايضا
يصح وينطبق والملخص اثبات المقدمة الممنوعة بان البسائط
متشابهة بالطبع ولا يتصور المانع هاهنا من حيث هو من
الانفصال والاتصال وتشابه الطبيعة يقتضي ذلك كما بين
وفي الفلك مانع داخلي وان كان خارجا عن طبيعة الامتداد الذي
يكون جزءا له وهذا يختلف الحال بالنسبة الى الاجسام والامتداد

قال المحاكم واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه
الا ان كل جسم فرض ان فلا يذهب عليك انه ان اثبت
هذا الكلام اندفع ما اورده الشارح من ان القسمة الوهمية
لا يثبت وجودها في الخارج انتهى وهذا كما ترى لا يخلو عن
ان يقال ان ما اورده المحاكم على الشارح من ان
المشهور ان الانفصال الوهمي من حيث انه
حكم صحيح ومطابقة ان الجسم جزئين في نفس الامر والخارج
وبذلك يثبت المطلوب وكلام المحاكم على سبيل الالزام على
انا نقول في قوله سابقا بعد ما اورده هذا الايراد على الشارح
صلمناه لكن الاحتياج الى المادة اشعار بانه لا يخفى جواز
ان يقال ان الانفصال الوهمي يستلزم مادة في نفس الامر
وهذا الايراد يظهر لمن عرف اداء الكلام ولكن يرد على المحاكم
ما اشرنا اليه سابقا على ما ذكره المحقق الدواني كما اشار
الشريف المحقق الى ما يرد عليه وما اورده المحقق الدواني
هنا ليس في محله وما ذكرناه سابقا فافهم تحقيقه كما اعاده بعضهم
نسب ذلك الى نفسه بقوله اقول يمكن ان يقال في اثبات
الهيولى ان لنا قضية شرطية صادقة وهي انه لو قبل الجسم
الانفكاك في الخارج يكون ذلك اعدامه بكليته سواء كان
ذلك المقدم ممكنا او ممتنعا فيكون مشتملا على امر اخر غير الصورة
اعدام الشيء ما لم يكن موجودا محال انتهى والا يجوز ان يكون الانفصال الوهمي مستلزما مادة
بعض الامور اعم من الخارج وانعدم بعدما ام الفاصل الشارح عند تصدر الدليل على انه
الامكان فقال اقول م

بل

باقيا حال الانفكاك والا صدق انه على تقدير الانفكاك يعدم
بالمرة انتهى قال الشارح والشكوك التي على كون الطبيعة
الجسمية وذلك لان الامام ربي الشك على ان الجنس اذا كان
غير محتاج في ماهيته ووجوده الى الفصل كان الجنس ممتازا
في ماهيته ووجوده عن الفصل وهذا سوء اعتبار الكلي
قال الشارح انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل
المراد من التخالف تخالف اجزاء عنصر بالنسبة الى العنصر
الواحد في الشكل لكون احدهما مضلعا والاخر مخيا كالاشكال
التي ذكرها او قليدس ولعل هؤلاء ذهبوا الى هذا الجواز ان يكون
الفلك مخشوبا باجسام هكذا ويحيط بتلك الاجسام سطح من غير
لزوم الخلاء يقولون ان الفلك والعناصر مركب من اجزاء كل
واحد منها على ذلك الشكل الذي يجب الى الفلك والعناصر
قال الشارح والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة
والسكون بالذات اي فيه اشارة الى ان للطبيعة اطلاقات
وهو الغاية الاولية وقد يطلق ويراد به الجسم الطبيعي
من الاعراض واللواحق من حيث اشتماله على استعداد الحركة
والسكون وقد اشار اليه في الهيات الشفاء بقوله ما بعد
الطبيعة بعد به بالقياس اليها اي ان العلم الالهي بعد العلم
الطبيعي وذلك ان الجسم على هذه الصفة موضوعه يرشد
اليه ما ذكر في اول كتاب الشفاء بهذه العبارة وقد اضفت
الى ذلك مما اجدرت بفكري وحصله منظري وخصوصا

في علم الطبيعة وما بعدها ولما الشارح المحقق فلعله قد
غفل عن هذا الاطلاق حيث وقع عنه في موضع من هذا الكتاب
ادهولا عنه ان علم الطبيعة اطلاقا اخر غير العلم بوجود الطبيعي
بمعنى القوة وهو من احدى المسائل الالهية وهو الذي قلناه
بدلالة ما وقع عن الشيخ في صدر تعريف اسند العلل اهتماما
للطبيعي من الطبيعيات فقد قام باذاء هولاء طايفة اخرى
الالهية وقد وقع عن الشيخ في فن البرهان قلنا ما ذا
الشارح وفي مصدر هذه القسمة نظر توجيه النظر ان يقال
لا يكون تقسيم الماهية المتصورة المعقولة الى الجزئي والكلي
لوجوب صدقه على كل واحد من اقسامه وانه لم يصدق على
الجزئي لانه لا يسمى مفهوم معقول له كيف وانه محتمل الا
ان يقال ان المراد منها ما به الشيء هو هو فانه يصح حمله
ان هنا مناقشة اخرى وهي ان القول في الجزئي بانه لا يحمل
منه الا شخص واحد كما ترى كيف وانه لا يتصور الجزئي
شخص مندرج تحته نظام كلام الشارح الفاضل يدل على انه
شخص فتدبر قال الشارح هذه مسئلة ساهي الابعاد وهي
احدى المقاصد في العلم الطبيعي اذ يستقيم ذلك اذا كان
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على المادة لان تناول
الابعاد من عوارضه من جهة اشتماله على المادة وهو من

من جهة خروجه من القوة الى الفعل فمحل كلام واما امر اثبات
محدد الجهات على ان يكون من الطبيعيات فهو ايضا محل
كلام قال المحاكم ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي
وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن
الوجود انتهى ذكر الشريف المحقق في حاشيته على هذا المبحث من
المحاكمات بقوله كلامه يوهم ان الوجود محل في هذه المسئلة
فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود
ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات والبحث عنه في العلم
الالهي هو احوال الموجود من حيث هو موجود والتصديق بان
الشيء موجود بديهي والتحقيق ان الحد لا يتصور عروضه
للوجود الا بعد تصوره نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الاعراض
الغريبة بالقياس الى الوجود والبحث عنه من العلم الطبيعي انتهى
كلامه قيل اقول هذا التوهم مبناه على ان مدخول عن في
الاكثر هو المجهولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكونه
ما يكون مدخولا عن الموضوعات ويرد على التحقيق الذي
ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات الوجود للهيات
كالعقل والمبدأ من علم ما بعد الطبيعة لان الوجود المطلق
لا يتصور عروضه له الا بعد تصوره بوجه جوهر اكذلك فوهم
الموجود عقل يرجع الى قولنا اما عقل او نفس او هيولى الخ
الموجود

[illegible]

وهو عرض ذاتي للموجود المطلق والاولى ان يوجه كونه من
مسائل الطبيع بما ذكره صاحب المحاكمات من انهم يبحثون
عن الاجسام ان بعضها مجرد وبعضها مختص وتحدد الجهات
وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي المادة انتهى ولا يخفى
ان من الجائز ان يقال اذا كان مدخولا عن الموضوعات الاربع
ما وقع من المحاكم على هذا التبعيد عند الناقد البصير انه
لان كون الموجود مجردا وانقسامه اليه ولمثاله تحتاج
الى صيرورة آخر وانقسام سوا على ما في الهيات الشفاء فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي
تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي له
كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الوجود في
ان ينقسم اليها الى انقسام قبله الحاجة الجواهر الى انقسامات
حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه
كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي
والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول
هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يختص طبيعيا او
تعليميا او خلقيا او غير ذلك انتهى ولا يخفى ان في عبارة المحاكم
المحاكم ما محتجبا ان مدخولا عن وان كان هو المحمولات
لكن مراده منه الموضوع ثم ان ما في جنس الهلية البسيطة
المركبة اي اثبات شيء لشيء فكون الفلك متحركا من صنائع

اخرى

اخرى كالعلم الطبيعي ثم ان بعض الموجود مجرد عن الهيولى
من الالهيات قال الشيخ في هذا الفن ان الامور المبحوث
عنها في الالهي وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل
نحو الوجود الذي لها واذا اخذ هذا القسم مع الاقسام
الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها من جهة معنى غير
الوجود بالمادة ويظهر المراد ظهور الشمس في رابعة النهار
بعد نقل ما قاله الشيخ في فن البرهان من ان الموضوع لعلم
ما اذا اختص فهذا التخصيص اما ان يكون جاعلا لهذا
المخصص جزءا من ذلك او جزءا له بهذه العبارة فنقول اما الذي
عمومه فيه عموم الجنس للنوع فهو كالنظر في الخروطات على
انها من الجسميات والجسمات على انها من المقادير واما
الذي عمومه كالجنس لعارض النوع فمثل موضوع الطبيعي
وموضوع الموسيقي فان موضوع الموسيقي عارض نوع من موضوع
علم الطبيعي ثم قال وهذا القسم ينقسم الى قسمين قسم يجعل
الاخص من جملة الاعم وفي علمه حتى يكون النظر فيه جزءا من
النظر في الاعم وقسم يفرز الاخص من الاعم ولا يجعل النظر فيه
جزءا من النظر في الاعم ولكن يجعله علما مختصا والسبب في
هذا الانقسام هو ان الاخص اما ان يكون انما صار اخص
بسبب فضول ذاتية ثم طلبت عوارضه الذاتية من جهة
ما صار نوعا فالاخص النظر الشيء دون شيء وحال دون حاله

كونه لا ينافي ان يكون اعتبار استقلاله بما من الطبيعيات

وكما ان العلوم الرياضية قد كان موضوع فيها ما هو مجرد بالمادة لكن يفرز النظر الى عرض جهة بعض عرض مجرد بالمادة وكان لا يجوز تعريفا يجيء عنه بالمادة عن ان يكون الجنس عند رياضيا

بل تيا ولد جميعا وذلك مثل الخروطات للمهندسة فيكون
العلم بالموضوع الاخص جزءا من العلم ينظر في الموضوع واما
ان يكون نظر في الاخص وان كان قد صار اخص بفصل مقوم
فليس من جهة ذلك الفصل المقوم وما يعرض له من جهة نوعه
مطلقا بل من جهة بعض عوارض يتبع ذلك الفصل ولو لحقه
مثل نظر الطبيب في بدن الانسان فان ذلك من جهة ما يصح
ويمرض فقط فهذا يغرز العلم بالاخص من العلم بالاعم ويجعله
علما تحته كما ان الطب ليس جزءا من العلم الطبيعي بل علم موضوع
تحته واما ان يكون الشيء الذي صار به اخص ليس يجعله
نوعا بل يغرزه صنفا وعارض فينظر فيه من جهة ما صار به
اخص وصنفا فيبحث اي عوارض ذاتية تلزمه وهذا ايضا
يغرز العلم عن العلم بالاعم ويجعله علما تحته هذا كلامه
ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان صيرورة الوجود
نوعا بعينه كالجسم مثلا لا يجعل ما يعرضه من التحديد
خارجا عن العلم الالهي والا لزم خروج اكثر المسائل المبحوث
عنها فيه عن ان يكون منه مثل البحث عن وجوده تعالى
ووجود سائر ما عداه من العقول والنفوس كقولنا بعض
الموجود واجب بالذات وبعض الموجود عقل او نفس او ماده
وصورة وغير ذلك لان الموجود ما لم يختص بخصوصيات
يجعله كالانواع لم يعرض له هذه الوجودات وقس عليه ما
قاله المحاكم من انه من مسائل ما بعد الطبيعة وذلك لانه

في قوة ان بعض الموجود مجرد للجهات ولا يلزم من ذلك
خروجها عنها الا اذا كان عرض هذه الاحوال والوجودات
لتلك الموضوعات باعتبار ما لها من الخصوصيات كالطب
نظرا الى العلم الطبيعي حيث ان الجسم ما يتنوع بالنطق
مثلا لم يصح ان يكون موضوعا له ثم ان بعد ذلك انما
يبحث عنه من حيث ذلك الفصل المقوم له بما هو مختص به
وصوغ ذلك يصلح ان يبحث عنه في الطبيعي والالهي معا
اما الاول فباعتبار ان بدن الانسان يتنور ويذبل واما
الثاني فباعتبار انه موجود اي بعض الموجود وكذا ومن الظاهر
انه لا اختصاص للمحمول في الصورتين بخصوصية ماله
من النطق من حيث الصحة والمرض فلذا قال الشيخ في
الهيات الشفاء بعد ما حقق موضوع ما بعد الطبيعة بهذه
العبارة ان هذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي
له كالاقسام والانواع حتى يلزم ان يختص بحديث معد موضوع
العلم الطبيعي فيسلم اليه ويختص بحديث معد موضوع الرياضي
فيسلم اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص
وكالمبدأ له فيبحث عنه ويغرز حاله فيكون اذا مسائل هذا
العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول
وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية
فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى
قال الشارح وهذه حجج عول عليها اول الطرق في ان

والعلت

واما الثالث فباعتبار حيثية الصحة والمرض

الابعاد لا تفارق المادة قال المحقق الدواني ذكر الشيخ في
الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الاول ان المشهور
من اقليدس ان المكان بعد مجرد موجود وهذا ينافي
ذلك والثاني ان افلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده
هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط لا يقال لعل النقل
الاول عنه غير صحيح في الشفاء في بحث المكان لو نقل هذا
القول عنه لانا نقول قد يتعجب الشيخ في الهيات الشفاء
في توضيح كون وجود الواجب عينه حيث نقل عنه ما محصله
ان في داخل الكوز امتدادين احدهما نفس الممتد من غير
ان يكون ماء او جسما آخر والثاني الجسم الذي في الكوز
والوجه الثاني مندفع بانه واتباعه يسمون الصورة
الجسمية مادة بالنظر الى الصورة النوعية التي هي عرض
عندهم كما صرح به الشيخ السهروردي في تصانيفه وبالنظر
الى المقادير العرضية التي يفرضها عند بعض من تابعه في نفي
امر الهيولى دون السهروردي فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه
وهذا النقل انما يبتني على الوجه الاخير اعني القول بزيادة المقدار
كما لا يخفى انتهى قال اقول الاشكال ايضا مندفع بان البعد
الموجود عند افلاطون انما هو بعد واحد هو مكان كرة
العالم ولا ينقسم ولا يتعدد بالانقسام الاجسام المتمكنة
المداخلة وليس تعدده الا بالعرض وح نقول كونه
متناهيا يقتضي كونه متشكلا لكن مقتضى طبيعته التي اختصت
بشكله

فان الشيخ

الفاضل الرازي

فيه

فيه وهذا بخلاف التشكل العارض للابعاد العرضية
وذلك لاختلاف تشكلاتهما والحاصل ان الدليل يجري
على ان التشكل مع المادة لا يجري في التشكل العارض للبعد
المجرد اذ الدليل المذكور لو اجري فيه لا يقدح باختيار ان
التشكل فيه يلزمه لو انفرد بنفسه على نفسه قوله لتناهي
الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي و
التشكل قلنا لا يلزم مثل ذلك في ابعد المجرد الا اذا كان
له افراد متعددة بالذات متشكلة بتشكلات متعددة
بالذات وكان هناك ابعاد ومقادير مختلفة في الصغر
الكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هذه الامور انما يعرض
له بالعرض والحاصل له بالذات انما هو عظم واحد و
تشكل واحد وهيأة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد غير
قابل للانفصال اندفع ما يتوهم من ان دليل اثبات
الهيولى منقوض بالبعد المجرد لما علمت انه لا يقبل الانفصال
الخارجي بالذات انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان
ما وقع عن الشيخ فيما سيأتي بقوله ولو لزمه منفردا بنفسه
عن نفسه لتناهت الاجسام في مقادير الامتدادات
وهيات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض مقدارا ما
يلزمه كله انتهى وهو يدل على ان الدليل لا يتوقف على تعدد
الامتدادات والتشكلات بالذات والشارح في اثناء
شرحه قال ثم وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد

المدعى هو المجلة م

فيه

ما يلزم الكل من المقدار وبالبعد فيكون فرض القليل والكثير
منه واحدا لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود
من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون جزءا ولا
ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض
الكلية والجزئية في الاصل ثم قال الا بان يكون فرضها ممكنا
من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة مشابه احوالها بعد
الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة انتهى
وما ذكره الشيخ في الفصل التالي لما نقلناه يشعر به ايضا
وذلك حيث قال وهم واشارة او لعلك تقول وهذا
يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس
له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه
وطباع الجزء والكل واحد ثم قال الشارح فالاشكال انه
يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في
الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب
لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد
لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون
ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم ان يكون شكل الجزء
كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل في الفلك مقتضى
طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم

اختلاف

اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز مثله في الامتداد فقوله
وهما ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء
المفروض من مقدار ما يلزم كليته وبنى بقوله اشياء اخر على
ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط
اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض
اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالفرض لان البسيط قد
يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيه بتاخر
الاسباب فاذن وجب تقييده بالسبب فربما كان الفرض
اعم الاسباب خصه بالذكر انتهى وهذا كما ترى مؤيد لما
ذكرنا وعلى فرض عدم كون الموجود من البعد المجرد الا فردا
واحدا امتناعها يلزم ايضا ما ذكره وما ذكره الشيخ في الجواب
عن هذا الشك يؤيدنا ومن فهمنا يعلم ان البعد الواحد
المتناهي يحتاج في الوجود الى المادة ثم نقول بوجود الخلاء
المحقق الدواني اورد الايراد على ما ذكره الشارح بقوله
وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق
المادة انتهى والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق كما يظهر من
قانون العربية فحاصل كلامه ان ما يظهر مما وقع عن
الشارح ان كل بعد لا يفارق المادة وهذا ليس بصحيح في
البعد المجرد عند افلاطن وليس نظره في اجراء الدليل
بل في صريح هذه العبارة وما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء
ايضا يدل على ان كل بعد في المادة قال واما افلاطون فانه

ضرورة ان الجزء
وهايته

ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليمات فانها
عند معاني بين الصور المادية فانها وان فارقت في
الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قايم لا في مادة انتهى
وما ذكره المحقق الدواني بقوله ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك
وهذا مشكل من وجهين اه يشعر بما ذكرناه من ان نظره في
منطوق هذه العبارة وكفى في ايراده هذا صرف العبارة عن
ظاهرها وحملها على خلاف منطوقها على ان ما قاله الشيخ
في الالهيات ونقل عنه الشارح يدل على انه لا حاجة الى اثبات المادة
للبعد بالذات في تعدد افراده بل على تقدير انحصاره في
فرد واحد يحتاج اليها المادة بسبب حدوث الانفعال كما
هو الظاهر ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح نقلا عن الشيخ لا
ينطبق مفاده عليه فضلا عن عبارته قال الشيخ في الالهيات
بهذه العبارة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه
فان كان غير متناه وذلك يلحقه لان مجرد طبيعته كافية
في كل بعد غير متناه وان لحقه لانه مجرد عن المادة
كانت المادة مفيدة لحصر الصورة وكلا الوجهين
محال بل وجود بعد غير متناه وان كان متناهيا فانحصاره
في حدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من
خارج لا لنفس طبيعته ولن تقبل الصورة الا المادة
التي يكون لها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال
فيجب ان يكون متوسطة انتهى وهذا ظاهر فيما ادعينا

دفع م

يكون م

وما

يظهر مما وقع عن المحاكم كما سيأتي في فصل لزوم الشكل
للمادة ان البرهان المذكور مبني على المسلكين مسلك
الانفصال ومسلك الانفعال ايضا يوبدنا ثم ان ما وقع
عن المحاكم في هذا البحث حيث قال لو لم يكف في ذلك ان
يقال الجسم اذا كان متناهيا الى قوله انما هو من قبل المادة
انتهى وهو ايضا يؤيد ما ذكرناه ثم ان ما قاله هذا القايل
في دفع النقض بالبعد المجرد فيه ان هذا النقض بناء
على ما عليه الشيخ والشارح والمحاكم من ان الانفصال الوهمي
مستلزم للانفصال الخارجي او على ان الانفصال الوهمي او الوهمي
بنفسه مع قطع النظر عن الاستلزام يستلزم هيولى كما يلوح
عما ذكره بعضهم ثم لا يخفى جواز ان يقال مراد الشارح والشيخ
في بيان ما ذهب اليه اولا لطون من ان للابعاد لا تفا
المادة انها لا يفارقها بوجه ما سواء كان بطريق عدم
مفارقة الصورة الجسمية عن المادة وحلولها فيها او بطريق
كون البعد المجرد مع المادة بان يفرض فيه الجسم المشتمل عليها
وهو لا يخلو عن مثله لاستحالة الخلاء ومن الظاهر ان
الدليل ايضا يوجب القدر المشترك وان كان خصوص كل
منهما مطلبا آخر برأسه فتدبر فيه قال المحاكم فهذا
كله صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد
ان يبنيه بعد ذلك اه قيل اقول يمكن ان يقال ما سبق ليس
الا ان الاجسام المفردة المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون

رق

جميع الانقسامات الممكنة فيها حاصلة بالفعل بل يجب ان
يكون متصلة في نفسها ويطرأ عليها الانفصال فيجب ان تكون
تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصورة واما ثبوت ان
كل جسم مركب من الهيولى والصورة فموقوف على اثبات التناهي
وقد صرح الشارح بذلك حيث قال عند قول الشيخ اليس اذا
اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير
غير متناهية وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان
في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود ذات جسم
غير متناهي القدر جاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه
فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا وقوله
ايضا جزئيا للايهام كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم
بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا هذا
كلامه ولا يخفى عليك انه صرح فيما ذكرناه وايضا يمكن ان
يقال الثابت فيما سبق لزوم الهيولى للصورة من حيث
الماهية وههنا لزومه لها من حيث الوجود انتهى وهذا كما
ترى اذ من الجائز ان يقال مراد المحاكم ان الصورة الجسمية
وهي التي متصلة بذاتها يلزمها الهيولى اي كلما تحققت
الصورة تحققت الهيولى وهذه الكلية تلزم مما ذكره المحاكم
فكلام الامام حيث قال اراد بعد ذلك ان يبين له محل كلام

والذي

والذي يقدح فيه تحقق صورة من دون هيولى لان بعض
الاجسام وهو غير متناهي القدر لا يلزم مما تقدم تركبه من
الهيولى والصورة ومن الظاهر انه لا يضرنا الا ان يتحقق في
هذا البعض صورة جسمية وليس كذلك كيف وعلى تقدير
تحققها تحقق الهيولى ايضا معها كما يظهر مما سبق وهذا البعض
على تقدير عدم الصورة والهيولى فيه لا يقدح في مقصودنا
وما نقل هذا القائل من الشارح وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم ايكن كذلك ولذا جعل اللازم منها جزئيا
وتمم هذا القول المتصل به قوله ليس لامتداده مفاصل
بل هو في نفسه كما هو عند الحس انتهى فما وقع ههنا منه
هو ان هذا الجسم الغير المتناهي الذي له مفاصل غير
متناهية لا تحقق الصورة الجسمية التي كانت متصلة
بذاتها لو كلامنا فيما على انا نقول ثبت مما سلف انه لا يجوز
تألف جسم من الاجزاء التي لا يتجزى لا متناهية ولا غير
متناهية كما سبق مما ذكره المحقق الدواني على الشارح
واشار الى ان المحالات المخصوصة بهذا المذهب اي
المذهب الذي نسب الى النظام انما يلزم في الاجسام المتناهية
الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكلية فان ما علم ثبوته
في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد فرغ عنه
في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم منه اولى مما علم
فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له هكذا ذكره ولا يلزم المحاكم

متصل

في الايراد على الامام او الشارح ان يبني الايراد على الكلام الصادر
عنهما سابقا ولاحقا فان قلت يمكن ان يكون الجسم الغير المتناهي
القدر مؤلفا من مفاصل واجزاء غير متناهية كل منها يمكن ان يتجزى
بوجوه متاولية لا ينقسم اصلا بل يمكن ان ينقسم ببعض
الوجوه والحاصل ان تالف الجسم الغير المتناهي من الاجسام
الغير المتناهية وكل منها جسم متصل قابل للانفصال
ولا يلزم مما سبق بطلانه ولكن بعد اثبات التناهي يلزم
بطلان هذا الاحتمال قلت مرادنا ان كل جسم مفروض مركب
من الهيولى والصورة ومثل هذا الجسم لا يدخل فيما نحن فيه
وخروجه لا يقدح في المراد كيف لا وبعد اثبات التناهي
يلزم خروج الجسم الغير المتناهي القدر الذي يتالف من
الاجسام الغير المتناهية على انه يصح اثبات الهيولى والصورة
في كل من هذه الاجزاء لاستحالة تركب كل جسم من هذه الاجسام
ومن اجسام غير متناهية ضرورة ان تحقق الكثرة بدون
الوحدة محال فان قيل يرد الايراد على ما ذكره المحاكم سابقا
بقوله ونحن نقول الحاصل تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى
قلنا على فرض تسليمه نقول ان المراد بالجسم الجسم المفرد واثبات
الكلية لا يتوقف على التناهي وبالجملة المراد كل جسم له صورة
جسمية وهي المتصلة بذاتها والكلية يثبت من دون اثبات
التناهي كما لا يخفى وهذا يكفي في مراده من بيان عدم
انفكاك الصورة كما تحققت عن الهيولى بهذا من دون الاحتياج
الى بيان

لا بعيان آخر وما ذكره من ارتفاع الهيولى للصورة فيما سبق من حيث
المهية فهو مردود ولا يثبت هذا فيما سبق كيف وتعقل الصورة
ووجودها الذهني بدون الهيولى ظاهر فتدبر قال المحاكم
فكيف اراد ان يبينه اي قال المحقق الدواني انه لا يخفى ان
الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه تبين من المواضع التي
ذكرها صاحب المحاكمات لكن كان مطمح النظر الاول في تلك
المواضع ثبوت الهيولى في الاجسام ولزم من بيانه عدم انفكاك
الصورة من الهيولى فلعله اراد ان يثبت ذلك بدليل
آخر يساق اليه الذهن تكثيرا للفايدة ولا يلزم من اراده
الشيخ بيان ذلك ان لا يكون ذكره بيانا من قبل ولم يدع الامام
احتياجه الى البيان وما ذكره من عدم الاحتياج الى بيان ان
الشكل ليس شيئا اذ ربما ذكره ليكون في قوة دليلين انتهى ثم
ان ما وقع عنه بقوله كان مطمح النظر الاول في تلك المواضع ثبوت
الهيولى في الاجسام ينفع بما ذكرناه سابقا من ان ثبوت الهيولى
في الاجسام لا يتوقف على اثبات التناهي فتامل ويحتمل ان
يقال ان كلام المحاكم على ما ذكره الامام بحسب الظاهر وظاهر
عبارة الامام يدل على انه لم يبين قبل لانه لما بين ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعد ان الهيولى لا تنفك عن
الصورة انتهى وهذا كما ترى ان سياق الكلام في مثل هذه
العبارات يدل على انه لم يبين قبل وظاهر ما ذكره الشيخ في الهيات

فاذا تمهد هذا فقوله انما وقع عن م

لـ

وتعميما للفايدة وتقريب من ذلك توجيه ما فعله ابن الحاجب من افراد حدود الكلي الثلثة بالذكر مع قوله بالعلم بها من التقسيم

الشفاء في هذه المباحث ايضا يدل على ان مطمح النظر الاول في هذا
المقصد ليس عدم انفكاك الصورة عن الهيولى وذلك حيث بين ذكره
فصلا لتحقق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه وعنون الفصل بدعا
وقع عنده بقوله فصل في تحقق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه وفي اثنا
هذا البحث ذكر ما يفهم منه احتياج الصورة من حيث هي صورة
الى المادة كما اشار اليه المحاكم بقوله وذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة
برهان الهيولى وكذا ما ذكره الشيخ في بيان عدم تجرد الهيولى
من الصورة في عنوان الفصل بقوله فلو فرضنا هيولى لا صورة
وفي الفصل المتصل بذلك بقوله فاحدس من هذا ان الهيولى
الا يتجرد عن الصورة الجسمانية وترك ذكر عدم انفكاك الصورة
عن الهيولى اولا ولو لم يكن صورة قرينة جلية على ان مطمح النظر الاول
في هذا الفصل ليس عدم انفكاك الصورة عن الهيولى والحال
انه لم يعنون فصلا او بحثا لبيان عدم انفكاك الصورة عن
الهيولى بل اكتفى بما يفهم من تحقق الهيولى وتركب الجسم عنها او عن
الصورة وذكر بعد ذلك فصلا لبيان عدم انفكاك الهيولى
عن الصورة بقوله فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن
الصورة الجسمية وبالجملة ان ما ذكرناه من القرائن قرينة
جلية واضحة على ان المقصود بالنظر الاول في هذا الفصل ليس
بيان عدم انفكاك الصورة عن الهيولى وما ذكره بقوله من
عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشيء لا يخلو عن
شائبة استدراك لانه لا حاجة الى بيان لزوم الشكل في هذا

البين

البين ويكفي حديث التناهي والقول بانه ذكره ليكون في
قوة الدليلين لا يدفع تلك المناقشة حيث ان الاستدلال
الماخوذ فيه الشكل يحتاج الى اخذ التناهي واخذ سائر المقدمات
ح يستلزم شائبة الاستدراك في الاستدلال وحكاية الاكثار
بالدليلين لا يخلو عن شائبة المناقشة والشيخ ايضا ادرج في
البين لزوم الشكل بقوله فيلزمه الشكل اعني في الوجود انتهى
ثم بعد ذلك اجرى الاستدلال قال المحاكم والعجب العجيب
ان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل
على المادة قال المحقق الدواني والعجب الذي ابداه
المحاكم عجيب جدا فانه ان اراد المقدمات التي بينها الشيخ فلا
شك انها تستلزم عدم انفكاك الجسمية عن المادة وهو ظاهر
وكذا ان اراد المقدمات التي بينها الامام حيث قال الجسمية
لا تنفك عن الشكل وان اراد المقدمات التي فرع عليها قوله فاذن
الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة ولا
يستلزم هذا الفرع فرع بان المقدمتين السابقتين عليه
ضروريتان مطلقتان كما هو المشهور في مطلقات العلوم فيدلان
على الاستلزام قطعا انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال
مراد المحاكم بالمقدمات ما ذكره بقوله كل جسم متناه وكل متناه
متشكل والظاهر ان المراد بالجسم هو الجسم المركب لا الصورة الجسمية
الا ان يرتكب خلاف الظاهر وكلام المحاكم على ظاهر كلامه و
منطوقه فبناء على هذا يلزم ما ذكره المحاكم ولا يستلزم الا ما ذكره

وغرض المحاكم من هذه المقدمات نفيها بحسب الظاهر فلا يرد
عليه ما ذكره المحقق الدوانى من التشنيع عليه وحديث
الضرورة فى مطلقات العلوم لا يفيده بناء على ما قررنا ثم
ما ذكره بعض الفضلاء على قول المحاكم هذا بقوله
ولا يخفى ما فيه فان المقدمات التى بينها الشيخ والامام حيث
قال الجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عن المادة يستلزم عدم انفكاك الجسمية
عن المادة صريحا لا ان الجسم مشتمل عن المادة انتهى وهذا
كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدوانى مع انه لا يتم الا
بانضمام ما قاله ذلك المحقق فى دفع احتمال ان كلامه فى المقدمات
التى تفرع عليها قوله فاذن الجسمية وعلى تقدير انضمامه
اليه يرد عليه ما اشرنا اليه وهذه المقدمات المتفرع
عليها لا يستلزم عدم انفكاك الصورة الجسمية صريحا
قال المحاكم والوجه المعتبر عيارا لنظر الصحيح اه قال المحقق
الدوانى وما جعله الوجه المعتبر بالنظر الصحيح ليس تام العيار
اما اولا فلان الشيخ لم يبين ان مثل الوضع والتحيز يعرض الجسم
من قبل الصورة ولم يجعل كون التناهى والشكل بمشاركة الهيولى
مقصودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك الصورة عن
الهيولى واما ثانيا فلان ما ادعاه من انه مما لا يعرض الا جسام
لم يتبين الا عروضه بالمشاركة ان اراد توقف البيان على
عروضه لجميع الاجسام فممنوع وان اراد عروضه للجسم فى

الجملة

الجملة فهو مبدئى غير محتاج الى بيان تناهى الابعاد فى هذا
المطلب انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز ان يقال ان مراد المحاكم
ان بعض العوارض للجسم من العوارض التى يعرض الصورة والجسم
باعتبار هذا الجزء لا باعتبار جزء آخر اى الحامل يتصف بهذه العوارض
اى لا تكون المادة متصفة بهذه العوارض بالذات بل المتصف
بهذه هى الصورة بالذات والجزء الآخر يتصف بسبب هذا الجزء
والكل يتصف بهذه العوارض من قبل هذا الجزء ايضا لا من
قبل ذلك الجزء والحاصل ان من اجزائه هذا الجزء وهو متصف
بهذه العوارض لا ذلك الجزء واتصاف الكل بها باعتبار هذا
الجزء ويمكن استنباطه عما ذكره الشيخ فيما سيأتى بقوله هذا
الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية انتهى
وبقوله فى الفصل الآخر فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا
وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص انتهى
وهو ايضا صريح فى ان الوضع ليس للجزء الذى هى المادة بالذات
بل انما يكون له بسبب الجزء الذى هى الصورة فقد بان ان هذا
العارض الذى للجسم لا يكون من قبل الهيولى بل من العوارض التى
تكون للصورة بالذات فيكون الجسم بواسطتها ومن البيان
الذى ذكره الشيخ يظهر هذا الجواب تاما ولا يلزم فى امثاله التصريح
الصريح به وما وقع عن المحاكم عقيب ذلك بقوله ثم بين عوارض
الصورة فى فصل تال لهذا الفصول انتهى وهو يدل على ما قررنا
وما ذكره بقوله ولا يجعل كون التناهى والتشكل هو كما ترى ان

قال المحاكم

ما وقع عن الشيخ في آخر الفصل الثاني بفصل التناهي بقوله فبقي
انه بمشاركة من الجواهر انتهى وهو يدل عليه حيث جعله
مقصودا بالذات ولذا ذكره في مقام النتيجة بعد الاستدلال
وما ذكره بقوله واما ثانيا الخ ففيه ان مراده ان التناهي
يتوقف على عروضه لجميع الاجسام لان المقصود من عروض
التناهي والشكل لجميع الاجسام بمشاركة وهو موقوف على اثبات
التناهي لجميع الاجسام وما ذكره المحاكم بقوله لما ثبت ان
الاجسام مركبة من المادة والصورة الى قوله انما يعرضها بمشاركة
من المادة انتهى يدل على المدعى كيف والاجسام يفيد
الاستغراق والضمير في قوله انما يعرضها راجع الى الاجسام
المحلى باللام المفيد للاستغراق وبيان هذا والعروض بالمشاركة
يتوقف على العروض لجميع الاجسام ثم ان حديث مجملات
العلوم كلية ايضا يؤيدنا واعترض بعض الفضلاء على ما وقع
عن المحاكم بان الاعراض التي تعرضها بعد اخذ المادة كثيرة
وكذا الاعراض التي تعرضها من قبل الصورة الجسمية فتخصيص
بعضها بالذكر ترجيح من غير مرجح وان الدليل المذكور لا يدل
الا على ان ثبوت الشكل لا يكون الا بعد اخذ المادة واما ان
ثبوت التناهي لا يكون من جهتها فلا دلالة عليه اذ على تقدير
اقتضاء الامتداد للتناهي بنفسه لا يلزم التناهي في نحو
غير محدود بل الواقع ليس الا هذا ولا يلزم تشابهها في المقدار
والشكل وانما يلزم لو كان الامتداد بنفسه مقتضيا لمقدار

اقتضائه

معين او لشكل معين ولا يلزم من اقتضائه للتناهي اقتضاؤه
لمقدار معين او لشكل معين لانهما تابعان للتناهي ولا يلزم من
اقتضاء شيء بنفسه لشيء ان يكون بنفسه مقتضيا لما يتبع ذلك
الشيء لجواز ان يكون حصول التابع منه موقوفا على شيء آخر مع
لا حصول التابع موقوف على حصول المتبوع فتدبر انتهى
وهذا كما ترى لان من الجائز ان يقال وجه تخصيص بعض
العوارض بالذكر هو ان ثبوت هذه العوارض واثباتها يستدعي
نظاما وهذا الاثبات لا يخلو عن اشكال وفيه مباحث و
دقائق وكيف لا وهي مسئلة تناهي الابعاد من معظمات المسائل
الحكمية ثم ان وجه التخصيص في ذكر الاعراض التي تعرضها من
قبل الصورة وهي الوضع والتحيز انهما يتفرع عليهما امتناع
تجرد الهيولى عن الصورة كما سيأتي والمحاكم اشار اليه في آخر
هذا المبحث ومن الظاهر انه يليق ان يكون مرجحا للذكر وما
ذكره بقوله وان الدليل المذكور لا يدل الا على ان ثبوت الشكل
لا يرد عليه ان المراد بالتناهي المعين وعلى تقدير اقتضاء
الامتداد لمثل هذا يلزم المحذور وهذا التشابه محال كما في
الشكل والتشابه في مطلق الشكل ليس بمحذور وكل جسم يتصف
بتناهي معين يكون فرد التناهي ويلزم انحصاره في حد معين
لا يكون الا لانقطاعه وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة
كما اشار اليه المحاكم آنفا وما ذكره الشيخ في الدليل يجري في التناهي
ايضا بادنى توجه وفيما وقع عن الشيخ يومي اليه ايضا فتدبر

لانها

التناهي

مطلق

قال المحاكم اقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم
قيل قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمه غفل عنها
صاحب المحاكمات فزعم ان المنع المذكور غير ساقط وهي ان
كل زيادة توجد في بعد وهي موجوده فيما فوقه اذ يلزم منه
ان يكون هناك بعد توجد فيه زيادات غير متناهية
بالفعل على ما قال اقول ليس فيما ذكره من المقدمة ان
يكون هناك بعد توجد فيه زيادات غير متناهية اصلا
بل فيه ان كل زيادة توجد وهي موجوده في بعد واما ان الزيادات
الغير المتناهيه زيادات موجوده في بعد فليس بلازم
منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهيه
في بعد كانت متحققه فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادة
توجد فانها توجد في بعد فوقه لم يشتمل على الزيادات الغير
المتناهيه لانها لو تحققت في بعد تحتها ام في بعد فوقها
فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام وايضا اذا
تحققت الزيادات الغير المتناهيه جميعا في بعد فلا يكون
بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد نعم لو قال الشيخ كل مجموع الزيادات
موجوده في بعد كما سيقول الشارح في هذا الكتاب اندفع المنع
المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهيه ايضا مجموع لكن
يرد عليه منع آخر سيذكره صاحب المحاكم بان ذلك في كل
مجموع متناه واما في الغير المتناهي فغير مسلم وسيجيء ما عليه
انتهى نقله عن المحقق الدواني الذي اشار اليه بقوله بعض

المحققين

المحققين ثم لا يخفى ان فيه تغيير ابوجه ما نجد بين ما نقلنا
عبارته بعينها ثم ننظر فيها حتى يظهر حقيقة الحال وذلك حيث
قال المحقق الدواني في اثناء الايراد على ما ذكره الشيخ وهذه المقدمة
التي ذكرناها اعني وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها في بعد
واحد قد اخذها الشيخ وغفل عنها المحاكم فما ذكره الشيخ انما
ذكره ثم ان مثل هذا المنع يجري في مواضع مثل ما ذكروا ان
الموجد متقدم على الموجد بالوجود فلا يكون الماهية علة لوجودها
فاورد عليه ان ذلك انما هو في غير الماهية لا في صورة المحاكم
الماهية نفسها ومثل ما ذكره المحاكم وغيره ان ثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوت الشيء له في ظرف الاتصاف فلا يكون اتصاف
الماهية بالوجود الخارجي اتصافا خارجيا فاورد عليه ان
ذلك الحكم انما هو في غير الوجود والفضل في جميع ذلك ان
نعرض الكليه مجملا على العقل من غير تفصيل فان حكم بها تعين
القبول كما قالوا في المقدمة الاولى ان العقل يحكم بان الموجد
متقدم على الموجد من غير تفصيل فيعلم منها ان الشيء لا يوجد
نفسه وتوقف العقل في قبولها انما يظهر من ملاحظة التفصيل
ولولا ان المعتبر ما ذكرنا لم يتميز كسب المجهولات التصديقيه
اصلا من الشكل الاول الذي هو اوضح الاشكال اذ لو لوحظ في
الكبرى خصوصية الاصغر عرض الشك الذي هو في حكم الاصغر
بعينه فالشيخ حكم بان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة في بعد
فوقه يعني انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة او عدة زيادة

لا يصدق عليها انها موجوده في بعد ولو كان هناك زيادات
غير متناهية لكانت مجتمعة في بعد فوقها هفت وكانه
اخذ تلك المقدمة بديهية يحكم بها العقل من غير توقف
على التفصيل كما في نظايره ثم يقول ان الشيخ قد اخذ كون بعد
توجد فيه زيادات غير متناهية بقوله فيلزم ان يكون بعد
بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساويه
وهذه المقدمة ايضا من مقدمات الدليل اذ انما يتفرع على
مقدمة اخرى وهو قوله فلما كان كل واحد والنتيجة بطريق
الخلف هي قوله فيكون غير متناه ثم ان ما ذكره صاحب
القول بقوله ليس فيما ذكر من المقدمة مردود وما ذكره
بقوله فليس بلازم منه بل اللازم فيه ان المقدمة
التي ذكرها الشيخ بقوله فلما كان كل زيادة على الوجه
الذي ذكره المحقق الدواني في بيانها بقوله يعني انه لا يمكن
ان يكون هناك زيادة او عدة زيادة لا يصدق عليها انها
موجوده في بعد والكل على هذا الوجه اعم من ان يكون واحدا
او مجموعا متناهيا او غير متناه وهذه المقدمة مما لا يحكم
العقل بها لا مفصلا والشيخ اخذها على انها بديهية حدسية
كما اشار اليه المحقق الدواني في توجيه ما وقع عن الشارح
في شرح كلام الشيخ ويمكن توجيه ما في الشفاء به والمنع
مشترك ويندفع ما ذكره المحقق الدواني ثم ما ذكره بقوله
بل نقول لو ثبت ان كل زيادة على ما وجهه المحقق الدواني

التي يبتنى عليها القول الذي اذا تقدم هذا فنقول

بقوله فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية

والبعد

من ان

من انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة موعدة زيادات
لا يستلزم عدم تحقق الزيادات الغير المتناهية في بعد على
ما قرره لا يلزم تحقق الزيادات الغير المتناهية الواقعة في بعد
فوقه حتى يلزم ما ذكره صاحب القول ثم نقول يوجد آخر
الزيادة على غير المتناهي المتسق المنظام فساد آخر على فرض عدم
التناهي بهذا الطريق وعلى ما قررنا يلزم وجود بعد يشتمل
على زيادات غير متناهية وبناء على هذا التقدير يلزم
وجود هذه الزيادات في بعد فوقه ايضا ولزوم المحال
ينفعه المحاكم ويمكن ان تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد
عليه شبهة فلما يلزم ان يكون كلام الشيخ فلما كان كل زيادة
توجد في بعد الى آخر الدليل مستدركا لتمام الدليل بدونه على
هذا التوجيه انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال ما
ذكره المحاكم لتوضيح كلام الشيخ والمقدمات التي ذكرها المحاكم
بيان وتوضيح لما وقع عن الشيخ بقوله فلما كان كل في الدليل فعلى
لا بد من اخذه بصريحه او اخذها هو بيان وتوضيح ومناسب اياه
له ومن عدم اخذ المحاكم في تحقق كلام الشيخ وتوضيحه
هذا القول بصريحه بل انما هو تفصيل وتوضيح وامثال ذلك له
لا يلزم عدم الاحتياج اليه كيف وما ذكره تفصيل وبيان لهم
ذلك بل يمكن ان يقال ان بعض ما تصدى له المحاكم من المقدمات
يرجع الى بعض ما ذكره ذلك القايل من استدراكه على هذا

التفصيل واشاله في دليل

التوجيه وذلك حيث قال المحاكم فيكون البعد زيد الى غير
النهاية انتهى نظرا الى ما وقع عن الشيخ بقوله فيلزم ان يكون بعد
توجد فيه زيادات غير متناهية كذلك وهو له فلا بد من
من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية
على البعد الاصلى نظرا الى ما وقع عن الشيخ بقوله فيكون ذلك
البعد زايدا على البعد الاول مما لا نهاية له كذلك وان شئت
فعكس هذا ما وقع عن المحاكم بقوله لان نسبة زيادة البعد
على البعد الاصلى الى ما وقع عن الشيخ بقوله فلما
كان الذى يتفرع عليه وقوله فيلزم انما يكون اما بيان
وتوضيح له حتى يظهر هذا التفريع وما تقدم من المحقق الدوانى
فى بيان معناه بقوله بمعنى انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة
او عدة زيادة لا يصدق عليها انها موجودة فى بعد انتهى و
هذا كما ترى لا يوضحه ويفصله وبيانه ما ذكره المحاكم بقوله
لان نسبة زيادة البعد كما يظهر بادنى تامل واما بيان
للملازمة والتفريع ومن هنا لا استدراك ولكن بقى فيما
وقع عن الشيخ مع قطع النظر عما تصدى له المحاكم بان قوله
فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لا نهاية له
شايبه استدراك حيث انه يوجب ذلك عدم تناهى البعد
وعلى ذلك التقدير يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين هذا
قال المحاكم وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاول
كنسبة زيادة الامتداد قال المحقق الدوانى ان لقايل ان

يقول اللازم من الوجوه التى ذكرها ان تكون نسبة زيادة
كل بعد على البعد الاصلى الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة
عدد البعد الذى منه الى البعد الاصلى الى عدد البعد الذى
من البعد الآخر اليه بعينه وذلك يستلزم ان يكون هناك
ابعاد غير متناهية كل منها زايد على الآخر بتلك النسبة
ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية حتى يكون ذلك البعد غير متناه ويلزم الخلف
اذ لم يقم البرهان على وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها
فى بعد واحد وقياس غير المتناهى على المتناهى غير مقبول انتهى
ثم اورد عليه انه اشتغل فى الوجه الاول ببيان ان نسبة
زيادة البعد الى زيادة البعد نسبة غير المتناهى وفرع عليه
قوله فيكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
وورود المنع عليه ظاهر فان القدر المسلم هو ان نسبة
زيادة كل بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الابعاد الواقعة
بينه وبين البعد الاصل الى عدد الابعاد الواقعة بين البعد
الآخر والبعد الاصل وكل بعد مما بينه وبين البعد الاصل
ابعاد متناهية بالعدد فلا يلزم الابعاد الغير المتناهية
وقس عليه حال الوجهين الاخرين وظهر ان فى تقرير الشيخ
قد تم صورة الدليل وبقى الكلام فى تلك المقدمة وفى تقرير
المحاكم لم يتم صورة الدليل وليت شعرى كيف يتراءى
له سقوط المنع الا مع انه ليس فى شئ مما ذكره ما يدل على

يلزم ان

الى المتناهى

وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية اصلا انتهى
وهذا كما ترى حيث ان من الجايز ان يقال ان مراد المحاكم
ان زيادة البعد بهذا النحو على نسبة عدد الزيادات و
ذلك اذا كان عدد الزيادة لا اشس تكون زيادة البعد
اشس وهكذا كما اشار اليه المحاكم فيما سياتي بقوله
وهذه النسبة محفوظة ابدا والجملة ان البعد الواصل بين
الخطين والانفراج بينهما على هذه النسبة فمن المتناهي
يلزم المتناهي يلزم عدم المتناهي فيلزم ان يكون بعده غير
متناه تدل الا كون عدد الابعاد غير متناه ثم ان ما ذكره
المحاكم ولا سيما في الوجه الآخر قريب مما ذكره عقيب هذا من
حديث الانفراج بقدر الامتداد غاية ما في الباب ان يكون
التفرقة من حيث الشمول كما اشار اليه المحاكم فيصح ان يفرض
الامتداد ان غير متناهين في بعد فرض عدم تناهيه في الجهات
او الجهتين ويؤيده ما نقله المحاكم عن بعض اصحابه عن نفسه بطريق
الانفراج بقدر الامتداد فلا يدفع نظرا الى كل بعض وجزء من
الامتداد كالى كل جزء بان البعد كبير بقدر الابعاد المتناهية
على ما هو جهة ولما كونه بقدر عدد الابعاد الغير المتناهية
فلا نعم ان غرض المحاكم ليس قياس غير المتناهي الى المتناهي
بل في المتناهي وغير المتناهي من غير ملاحظة التفصيل كما هو
شان الكبرى في الوجهين الاخرين ايضا نقول هكذا ولا سيما
الاخير وبناء على ما قررناه يتم صورة الدليل وان كان يرد عليه

على تلك التقدير

الاشمل وتحصيل الادقيه

منع جدلي كما يرد على تقرير الشيخ على ما ذكره المحقق الدواني و
من ورود المنع بحسب الجدل بل بحسب التحقيق لا يلزم عدم اتمام
صورة الدليل كما اومى اليه هذا المحقق بقوله يظهر ان في
تقرير الشيخ قد تم صورة الدليل الخ واتمام صورة الدليل على ما
ذكره المحاكم كما وجه ظاهر وقوله وليت شعري كيف
يترا الى له سقوط المنع الاول الخ فيه ما تقدم انفا كيف
وفيما وقع عن المحاكم اشعار به وتتم صورة الاستدلال
وتبقى المناقشة فيما ذكره المحاكم من اخذ التساوي مع
دفعها بوجه قال المحاكم وذلك لما تبين من ان
وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتحقق
الا اذا تحقق قبل اقول قد عرفت ان اللازم عن النسبة
التي ذكرها هو حصول زيادات غير متناهية لا حصولها في
بعد واحد كما مثلنا ان بيان حصول الزيادات الغير المتناهية
غير محتاج الى بيان النسبة لان الزايد اذا كان بحسب امتداد
الخطين وكان امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون تزايد
الابعاد الى غير النهاية بلا ريب نعم في حصول تلك الابعاد في
بعد واحد خفاء والمقصود في المبحث اثباته ولا يلزم من
النسبة التي ذكرها هو فساد زعمه اولى ليس بشيء بل الصورة ما
ذكره الامام انتهى وهذا كما ترى انه ماخوذ مما ذكره المحقق
الدواني كما نقلناه منه سابقا من ذلك ما ذكره على ما وقع
عن المحاكم بقوله قد تبين سابقا انه لم يتبين بما ذكره وجود

البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية بل تبين ان كل بعد
يشتمل على الزيادات التي منها الى البعد الاصلي وذلك لا يستلزم
هذا المطلوب واما على الطريقة التي سلكها الشارح وحمل كلام
الشيخ عليه في المقدمة الرابعة من ان كل واحد من الزيادات
وكل مجموع يمكن ان يوجد فيه حاصل في بعد فيلزم حصول جميع
الزيادات المتناقضة في بعد وذلك لا يستلزم لانا نمنع فان
سلم المحاكم تلك المقدمة لزم عليه ان يتم البرهان على تقدير
التناقض ايضا وان لم يتم ايضا على تقدير التساوي كما عرفت
انتهى وقد يقرر ذلك بوجه آخر وهو انه لا شك انا اذا
وضعنا مقدارا طوله ذراع وزدنا عليه مقدارا مثله فعلنا
ثانيا ذلك المقدار على المجموع ثم فعلنا ذلك ثالثا ورابعا
الى غير النهاية يصير ذلك المقدار غير متناه بالضرورة
قال المحاكم ولا لان فايدة قيل اما اللازم فظاهر
واما ان فلانهما مع ما بعده في قوة المفرد فيكون الكلام غير
تام وقد يناقش على عبارة الشيخ انه يلزم الاستدراك اي
ما ذكره وهو ماخوذ هما ذكره بعض المحققين حيث قال على
قول الشارح ولا لا يراد لفظ ان وجه انتهى لانهما مع ما بعدها
في قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وعلى الوجه الذي ذكره
المص يلزم الجمع بين اللام والفاء وكل منهما دال على التعليل
فيستغنى بالاول عن الثاني واجب بان التعليل باللام
افاد معنى اللزوم والشرطية جاء بالفاء في جوابه انتهى ثم ان ما

ذكره صاحب المقيل هو عبارة المحاكم لا الشارح ويظهر من سياق
كلام هذا القايل بوجه انه اراد من قوله ولا لان فايدة نفي
الفايدة للفظ ان كما ذكره الشارح ونفي الفايدة للفظ اللام
يفهم من عبارة في كلام الشارح والمحاكم كيف وان كان المراد
ذلك يلزم ان يقال ولا لات فايدة وكانه نظر الى هذا السياق
فهم من لفظ لان المراد كلاهما وليس كذلك حيث ان اللازم جزء
الكلام وحديث افادة التعليل باللام اللزوم والشرطية كليه
محل كلام كيف والمقدمات الحملية والدلايل الحملية ايضا يقرن
بقولنا لان خاصية الوسط مطلقا كذلك كما يفهم من كلامهم الا
ان يكلف بان يمكن في كل منها عقد لزوم وشرطية وان لم
يكن مقصودا بالذات بل يرجع الى التاويل قال المحاكم ويمكن
ان يقال الواو في وايد زيادات تصحيف اي قبل اقول كلام
الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحد انه حاصل في
غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة
التي وصلت اليه كان موضع الواو الفاء وهي جواب اللام
او حمل عبارة الشيخ عليه لان هذه الشرطية انما يستفاد من
كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان
كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد وتاليها من
قوله وايد زيادات اي وهو بيد على انه حمل قوله وايد زيادات
على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها لا ما حمل صاحب
المحاكمات كلام الشيخ عليه انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان

التصحيف

وواحد

يقال ان ما وقع عن الامام بقوله ومتى صدق على كل واحد
ليس شرح كلام الشيخ حتى يقال ان هذه الشرطية ما يستفاد من كلام
الشيخ بهذا الوجه بل هو قول غاية بحث التناهي ويدل
عليه انه بعد ما ذكر هذا مع غيره من الكلام قال ولنرجع
الى شرح المتن انتهى وذكر بعد ذلك واما قوله واية زيادات
امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
فاعلم انه لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في تركيب الحجة منها
وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد ان
يوجد بعد يشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس عليها امكان فاعلم ان المراد منه
بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات
انتهى وفي عبارته في النسخة التي وصلت الينا بالواو وظاهر
قوله في هذا المقام انه لا يتفرع هذا على قوله ولان كل زيادة
واية زيادات بل يلزم هذا بطريق آخر وان كان في بعض
المقدمات الخلفية يلزم ابطال هذا القول اي ولان من
صدقه يلزم عدم صحة بعض المقدمات الخلفية فتدبر
قال المحاكم فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
بيانا لها قال ان الامام جعل كون جميع الزيادات في بعد لازما
لكون كل واحد من الزيادات في بعد كما سيصرح به بعيد ذلك
عند قوله وتركيب البرهان فهناك ثلثة اشياء كون كل واحد
من الزيادات في بعد وكون جميع الزيادات في بعد وكون هذا

للزايده

لاحده

وثانيها

وثالثها

لازما لذلك وقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد
ليس للزايد عليه امكان اما ان يكون بيانا للمقدمة الاولى
او بيانا للمقدمة الثانية او بيانا للملازمة بينهما والثاني و
الثالث باطلان اما انه لا يجوز ان يكون بيانا للمقدمة الثانية
وهو ان جميع الزيادات في بعد اذ لو جعل بيانا لها لم يكن لقوله
وكل زيادة في بعد مدخل في الاستدلال اذ ذكره ليس الا لتفريع
تلك المقدمة الثانية عليه فاذا كانت تلك المقدمة مبينة
بقوله والا لكان فلا يكون حاجة الى هذا التفريع ولا يكون ما
اورده الامام من ان هذا التفريع غير بين مجال بل الواجب
على تقدير ان ينظر في البيان هل هو تام ام لا وهو بين واما
انه لا يجوز ان يكون بيانا للملازمة اما اولا فلانه لا يصح
ان يكون بيانا لها اذ لا يصح ان يقال كون جميع الزيادات في
بعد على تقدير كون كل واحد منها غير بين فالمطالب ان يطالب
عليه بالبيان فنقول ان يكون بيانا للمقدمة الاولى وما
ذكره من انه بيان لحصول بعد يشتمل على جميع الزيادات ففيه
ما مر من انه بناء على ان بيان ملزومه لهذا واذا كان كذلك
فالاعتراض بان تلك المقدمة لا يحتاج الى بيان مشترك الورد
غير مخصوص بالشارح نعم يرد على الشارح ان قوله واية زيادات
يحتمل تفسيره وهو بعينه المقدمة الرابعة فيكون ذكره مكررا
حشوا لا فايدة فيه انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يكون
ما ذكره عند قوله وتركيب البرهان في هذا المقام خلاصته

هذا ام

في بعد لانه يحتاج الى البيان

واطلاق ملزوم الشيء
على بيان لازمه مجاز
مرسل م م م

مردود ضروره م

وحاصل معناه ومفاده لا انه ينطبق على المقدمات التي ذكرها
الشيخ على وجه لا يتم التفريع في بيان المقدمات التي ذكرها الشيخ
ولو ادعى الكلام كما يشعر به ما وقع عن المحاكم بقوله فلنرجع الى
المتن وما ذكره بقوله كل زيادة واما قوله واية زيادات
يظهر ما فيه لمن نظر في مرجع وقد بينا ما فيه البحث لا يلزم من عدم
تفريع واية على قوله وكل زيادة ان لا يكون لهذا القول
مدخلية في الاستدلال بل يمكن ان يكون ما ذكر في المقدمات التي
للبيان مما يتوقف على هذه المقدمة كما هو الظاهر لمن تامل
في المقدمات التي ذكرها للبيان وما قاله صاحب القيل بقوله
ولا يكون لما اورده الامام فيه ان ما يظهر من كلامه انه
بحث آخر مع قطع النظر عما ذكره اولا وعلى تقدير كونه بيانا للمقدمة
الثانية يصح التفريع ولكن يمكن ان يقال انه غير بين وفيما ذكره
بقوله واما انه لا يجوز ان يكون بيانا للملازمة اي وجود بعد
لا يكون فوقه بعد فيه نظر اذ من الجائز ان يقال وجود بعد لا
يكون فوقه بعد يلزم من عدم تحقق كون جميع الزيادات
في بعد على تقدير كون كل واحد من الزيادات في بعد وذلك لان
عدم تحقق هذا لا يتصور الا بالسالبة الجزئية وهي تستلزم المطلوب
والقول بان هذا يستلزم حصول بعد كل واحد من الزيادات في
بعد وانه من عدم حصول كل واحد في بعد يلزم وجود حصول بعد
وبما ذكرنا يظهر استلزام عدم الملازمة وعدم تحقق التالي عند
تحقق المقدم لمثل هذا البعد وايضا يلزم ان لا يصدق المقدم

ثم انه لا يخفى

ايضا

ايضا اي حصول كل واحد في بعد والمفروض تحقق عدم الحصول في
بعد عند حصول كل واحد في بعد ويلزم ح على تقدير عدم تحقق
هذا عند تحقق ذلك عدم تحققه ايضا وهذا اليم خلف ولا
يضر بابيتنا والقول بورود المنع عليه غير مضر ايضا
ولا يتاتى مرادنا لانه لزوم ذلك على تقدير عدم الملازمة
بين المقدم والتالي لا دفع المنع مطلقا لورود ايضا على التقريب
الآخر انه يرد ايضا على استلزام عدم حصول كل واحد من الزيادات
في البعد الفوقاني واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه لو كان
بيانا للملازمة ففيه ان ما ذكره في بيانها غير تام ولم يلزم
ايضا من ذلك البيان حصول جميع الزيادات في بعد ما بقيت
الملازمة بلا استدلال فالمطالب ان يطالب به وقوله فا
بان تلك المقدمة فرع تعيين كون البيان المقدمة الاولى
والمحاكم لم يجعله بيانا لها ولا حاجة اليه وفي قوله فنجرد على
الشارح ان قوله واية زيادات ايضا محل كلام لان الشارح
المحقق جعل قوله واية زيادات متعلقا بالمقدمة الرابعة
وهي مجموع قوله ولان كل زيادة توجد فانها امكنت مقدمة رابعة والمقدمة
الرابعة اشارة الى هذا ولم يذكره سابقا عليه ولا لاحقا عنه
وليس قوله ولان كل زيادة فقط اشارة الى المقدمة الرابعة
بان توجد فيه كل مجموع ايضا وما ذكره سابقا بقوله الرابعة
ان كل زيادة توجد فانها امكنت من كلام الامام كما اشار اليه سابقا

لا عتراض

على ذلك بقوله قال وهذه المسئلة ومن الجائز ان يقال ان
مراده منه ما يراد مما وقع عن الشيخ بقوله ولان كل زيادة وايدة
زيادات جميعا حيث يجوز كون حاصل معناه بان يراد من الكل
ما يصدق على كل واحد وكل مجموع ولكن بقي الاشكال بان المراد
ما ذكره الشارح في بيان معنى وايدة زيادات هو قوله و
معناه كل واحد من زيادات الا ان يقال ان المراد منه
اشتمال البعد على الزيادات اشتماله على جميعها ووجود كل
واحد في بعد كما يشعر به ما وقع عنه بقوله فانما يمكن
ان يشتمل عليها ايضا على ان يعود المجرور في عليها الى الزيادات
لا الى كل واحد لان لم يكن الكتاب بحيث من المضاف اليه قال
الشريف المحقق في تفسير كلام الشارح ان المراد ان
يشتمل عليها باسرها بعد والدليل عليه انه قال وتبيين هذه
القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في
تفسيره المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد
يشتمل على جميع الزيادات فعلم ان المراد من الاول اشتمال بعد
واحد على جميعها انتهى وهو يدل على المدعى قال المحاكم
الا انه اراد بتقسيمين الاول منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال
اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
او لا يوجد ثم انه لما اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر
عدم بعد ذلك فلا حاجة الى كونه محصورا بين حاضرين قيل

انه يرد عليه ان قوله اما ان يوجد الخ كاف في بيان بطلان
عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات وايراد التقسيم ليس
لبيان هذا حتى يكون مستدركا بل لبيان تركب الحجة اذ حاصل
الحجة اذ حاصل الحجة انه على تقدير امتداد الخطين اما ان
يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يوجد
وكلاهما باطلان فامتداد الخطين باطل اما بطلان الثاني
فلانه يلزم منه اما انقطاع الخطين او حصول بعد كذلك مع
فرض عدمه ولم يتعرض لكون بعد كذلك خلفا مع فرض عدمه
لظهوره واما بطلان الاول فانه يلزم انحصار غير المتناهي بين
الحاصرين فيجعل كون فيجعل كون غير المتناهي محصورا بين الحاضرين
محذورا لان ما من الشق الاول لا محذور القسم الثاني حتى
يرد عليه ان حصول بعد كذلك مع فرض عدمه خلف فلا
حاجة الى بيان محذور آخر انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان
يقال ان مراد المحاكم انه لا تتوقف الحجة على التقسيم الاول
ان كان ذلك من قبل اللوازم وعلى تقدير اسقاطه من البين
يقال ان حاصل الاستدلال هو انه اما ان يوجد بين الامتداد
بعد لا يوجد فوقه آخر من دون الحاجة الى اخذ القسم الاول
في البرهان وان امكن اخذه فيه بمعنى انه لا يبطل ما ذكره
المحاكم لا يدل على استدراك التقسيم الاول في بيان بطلان عدم
بعد مشتمل على جميع الزيادات وما ذكره المحاكم بقوله وحاصل
كلامه لا يدل على ذلك ويمكن توجيه كلامه بوجه لا يكون

مراده هذا بل خالصة كلامه ان هذا البرهان لا يتوقف
على اخذ القسم الاول واما القول بامكان اخذ التقسيم الاول
بدون التقسيم الثاني كما يفهم من كلام المحاكم ولو حاول ملاحظة
ما في الكتاب لم يتم الكلام ويحصل المطلوب فلم حكم باستدراك
الاول مع ان الانسب الحكم باستدراك الثاني فهو مردود ضرورة
ان مقصود المحاكم ان التقسيم الاول لو حذف من البين ويأتي
الثاني لتم الكلام بلا انضمام مقدمات اخرى بخلاف الثاني
وكيف لا يحتاج الى ضم مقدمات اخرى وما ذكره بقوله فجعل
كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين محذورا الخ مع ان اصل
هذا الكلام ماخوذ مما ذكره المحاكم عقيب ذلك بقوله واما
الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين الحاصرين
ولا يخفى ان كون هذا الثاني هو الاول المذكور في الشرح على ان
يكون هذا هو المراد بالسبق الاول المذكور هذا القائل مردود ما
ترى اذا نظرت فيما وقع عن الامام في شرحه وذلك حيث انه
يأبى حمله عليه كل الاباء وما ذكره هذا القائل من عدم التعرض
للخلف لظهوره وان امكن ان يكون نكتة لعدم التعرض لكن
يأبى حمله عليه ما وقع عنه بقوله والاول يوجب انقطاعها
مع فرض اللاتناهي وهو باطل انتهى ولا يخفى ان المراد بالانقطاع
التناهي مع انه قال مع فرض اللاتناهي ولم يقطع الكلام وقال ايضا
وهو باطل ثم الظاهر ان فيما وقع عنه بقوله والاول يوجب
انقطاعها اشارة الى الخلف وليس الخلف فيما وقع عنه بقوله

والسابق

والسابق يقتضي ان لا يكون بناء على توجيه هذا القائل بان لا
قوله فاذن موجب متعلقا بالثاني ثم لا يخفى ان توجيه ذلك
القائل وجيه بوجه ما وما ذكرنا بعده كما لا يخفى قال المحاكم
واما ان كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم لا يدل على
الملازمة ذكر في الحاشية حتى لو قيل فذلك الفرض يجب بوجود
بعد مشتمل على جميع الزيادات لانه لو لم يوجد ذلك البعد لزم ان
يكون هناك بعد لا يكون فوقه بعد آخر فانه ان لم يكن بعد لكن
يلزم ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد لا تمجموع
زيادات وكل مجموع زيادات في بعد فعلى هذا لا يدل على
ان ذلك التقدير وهو ان لا يكون هناك بعد ليس فوقه بعد
آخر يلزم وجود البعد الغير المتناهي بل المستلزم تلك المقدمة
وهذا كما لو قال لو كانت الشمس طالعة يلزم ان يكون زيد حيوانا
لان زيدا انسان وكل انسان حيوان ومن البين انه منتج هذه
الملازمة انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجائز ان يقال
مراد الشارح ان عدم البعد الغير المتناهي اي ما يشتمل على
جميع الزيادات الغير المتناهية يستلزم اعظم الابعاد اي وجود
بعد لا يكون فوقه بعد آخر لانه لو لم يتحقق هذا الاعظم فيكون فوق
كل بعد آخر الى غير النهاية بهذا النحو اي بطريق اشتمال الفوقاني على
ما تحته لا الى نهاية وزيادة وهذا يستلزم تحقق كل واحد من
الزيادات وكل مجموع منها مطلقا سواء كان متناهيا او غير متناه
في بعد فيلزم الخلف اي تحقق وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير

المتناهية عند عدمه وان كونه خلفا ظاهر فيلزم تحقق الاعظم
وما ذكره بقوله وهذا كما يقال لو كانت الشمس لا يناسب
المقام حيث انه على تقدير عدم حيوانية زيد عند طلوع الشمس
لا يلزم مثل ما ذكره من خلاف الفرض وهو وجود طلوع الشمس عند
عدمه او عدمه عند وجوده فتدبر المحاكم ولو
ثبت هذه المقدمة اقول واعلم ان قوله ولا الى قوله فيكون
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان على توجيه
الشارح بيان المقدمة الرابعة القائلة بان كل واحد من الزيادات
وكل مجموع منها فيه بعد لا انه بعد وضع هذه المقدمة بيان
لوجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فلا يرد عليه انه لو ثبت
هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب من دون الحاجة
الى قوله ولا الى فيكون لان اثبات تلك المقدمة ليس بهذا
ولا ما اورد بقوله ولست ادري فما ذكره الشارح غير منطبق
على المتن اصلا فان الشارح جعل وجود بعد يكون فوقه
بعد لازما لعدم حصول جميع الزيادات في بعد بيانه هو انه
لو لم يكن مجموع الزيادات في بعد غير مشتمل عليه والذي هو
غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر
الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان
ذلك الفوق غير مشتمل عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه لكن
لكان هذا البيان عند الشارح غير تام لم يصرح به اولا و
اكتفى بنقله عن الامام في جواب اعتراض اورده على نفسه وتبه

فلم يكن فوقه اكثر ذا فوق بعد
ولا الفوق الا يكون امكان
وقوع الابعاد وما بعده
من المقدمات حاجة اليه

على ضعفه بقوله اقول هذا القسم الآخر والامام جعل وجود
بعد كذلك لازما لعدم حصول كل واحد من الزيادات في بعد
ملزوما لحصول جميعها في بعد ويرد على توجيهه ما اورده الشارح
من انه ليس للام التعليل في قوله ولان معلل ولا لايراد لفظ
ان توجيه وما اورده المحاكم من انه ليس لقوله بانه مبنيا
على هذا التوجيه وما اورده نفسه من انه يلزم من وجود
كل واحد من الزيادات في بعد وجود مجموعها فيه ولا يرد شيء
منهما على توجيه الشارح فيكون احسن فتدبر انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال ان اثبات تلك المقدمة لا يحتاج الى
هذا البيان ومن تقرير البرهان تزيد البعد بزيادة لا امتداد
يظهر ان كل واحد وكل مجموع في بعد وان كان يرد عليه ما ذكره
المحاكم بقوله وفيه نظر لانه ان اراد به دفعه بالجلوس
الصائب كما سبق واستنباط هذه الكلية بوجه ما يظهر
من تقرير البرهان بلا حاجة الى هذا البيان انتهى وهذا
كما ترى انه لا يندفع به ايراد المحاكم من عدم كون المجموع
المتناهي في بعد واحد لا يلزم كون امكان وقوع الابعاد الى
حد ليس للزائد عليه امكان واصل هذه الكلية بوجه
ما يستفاد من التقرير وما يرد عليه لا يندفع بهذا البيان
حتى يقال صحة هذه الكلية ودفع الايراد عنها يحتاج الى هذا
البيان وحديث الحدس على تقدير صحته ايضا لا يحتاج اليه
على انا نقول عبارات الشارح ظاهرة في ان هذه المقدمة من الاربعة

وما اورده عليه م

فقيام

فوجد

بعد

ليكن

غير م

لم يبين بهذا فبقي في الكتر هذه المراتب كما يظهر مما ذكره
الامام وان تعلق قول الشيخ وايده بالمقدمة الرابعة على
وانه لكون ذكره متعلقا بما نقله عن الامام ثم لما كانت هذه
القضية يعني الحكم بوجود بعد مشتملة ومن هذا الكلام
لم لا يظهر ان قوله الا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا
للمقدمة الرابعة وعلى تقدير تسليمه فيناسب ان يبين
بان الحكم بوجود بعد مشتمل على جميع الزيادات يناسب
المقدمة الرابعة المبينة به الا ان يبين هذا الحكم بهذا
البيان فليتدبر ثم نقول ايضا الكلام المذكور في هذا البيان
بقوله والا فيكون على تقدير صحته يكفي لصحة الحكم بوجود
هذا البعد والا يلزم وضع مقدمة رابعة وبيانها بهذا
البيان وهو على تقدير صحته يستلزم المطلوب مع قطع
النظر عن كونه بيانا للمقدمة الرابعة وما ذكره هذا القائل
بقوله فالشارح جعل وجود بعد لا يكون فوقه بعد الخ يضعه
ايضا لا يندفع ما اورده المحاكم عليه حيث اراد ان الملازمة
لا تبين بيانا يصفو عن الشبهة والمنع بقرينة ما ذكره بقوله
والحق في هذا المقام الخ حيث اراد به البيان الخالي عن
الشبهة ثم ان ما تصدى له هذا القائل وهو ايضا مدخول
كما اعترف الشارح به وهذا الدخل في مراده المستفاد من قوله
ولست ادري كيف يبين الخ لان الشارح معترف بان
هذا البيان غير تام بل مشارك لما ذكره المحاكم بقوله فان

ولم يظهر

حيث اعلم

ان بيان

يكون

نعم

تنبيها مما نقل عن الامام

مقتضاه في انه غير تام وعدم معرضه به لاعترافه به او لشركة
معه وما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله والغرض من ايراده
ان تلك المتصلة المذكورة اعني الخ يدل على ان بيان الملازمة
بما وقع عن المحاكم بقوله فان بينهما الخ اولى مما ذكره هذا
القائل وعلى اي حال يرد عليه المنع وانه لا يدل على الملازمة
وبهذا التوجيه لا يندفع ما اورده المحاكم وبما قررناه يظهر
ما يرد على كلامه الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير
وذلك حيث قال ونقول ايضا على تقدير جعل وجود بعد
كذلك لازما لعدم حصول المشار اليه وذلك ان يكون للام
التعليل سببا ولما وقع عنه بقوله ولان وجه ثم ان
ما اورده الشارح من الايراد فليس بهذا الطريق والحاصل
ان ما اورده المحاكم من الايراد بحاله وما ذكره القائل لا يرد
عليه فليتدبر فيه قال المحاكم فان قلت اذا ثبت تناهي
الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهين الخ
قيل لا يخفى عليك ان المحذور الثالث ليس الا لزوم انحصار
غير المتناهي بين الحاضرين وهو المحذور اللازم من حصول
بعد مشتمل على جميع الزيادات والمحذوران المذكوران
اولا لا لازمان من عدم بعد كذلك وكان المحاكم زعم ان
الشيخ الزم المحذورات الثلث على تقدير عدم بعد كذلك
فاعترض عليه واجاب عنه بانه لا يخلو عن تكلف لست
ادري ما ذا حمله على ذلك انتهى وهذا غير الاولين ويمكن ان

ولا يخفى جوازه

يقال المحذور الثالث انقطاع الامتدادين والمحذوران
الاولان ناشيان من الزيادات واخر الابعاد اي البعد الذي بين
الامتدادين وصل الى مرتبة لا يكون فوقه بعد آخر واصغر
الابعاد والمراد بالثالث انقطاع الامتدادين اي الضلعين
وذلك ظاهر والشيخ لم يقتصر على المحذورين بل ذكر خلفا ثالثا بقوله
وهناك ينقطع لاحالة الامتدادان ولا ينفذان بعده و
المحذور الثالث ايضا لازم من عدم وجود كذلك والقول بان
هذا لازم المحذورين كما ترى ولا يضرنا والمحذور الثاني نظرا
الى الاول والاول نظرا الى الثاني في هذا الفرض كذلك من
دون محذور فعلى ما قررناه ينحل على قوله ولست ادري
ماذا حمله اه عليه فتدبر قال الشارح الاول ان ذلك البعد
غير متناه مع كونه محصورا بين حاضرين لا يخفى جواز الاستدلال
على استحالة بوجه آخر وذلك بان يقال انه لو كان ذلك
بان يقال انه لو كان ذلك البعد غير متناه لزم ان يكون
كل واحد من الابعاد المفروضة بين الساقين غير متناه
مثلا البعد الذي يلي البعد الغير المتناهي يجب ان يكون غير
متناه لانه لو كان متناهيا والاول يزيد على الثاني بقدر
متناه واذا ضم المتناهي الى المتناهي كان الحاصل متناهيا
هذا الخلف وكذلك يقول في ثالث غير المتناهي وهكذا
قال المحاكم واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع
اللاتناهي من الجهتين قيل قال بعض المحققين المطالب

قيل

الهندسية كثيرا ما يبنى على المفروض والشيخ بنى البرهان على
فرض الخط الآخر على طريق الفرض المستعمل في الرياضيات
واليه اشار حيث قال والا لكن الجايز ان يفرض امتدادين
غير متناهيين ومن الجايز ان يفرض بينهما هذه الابعاد
ولا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر ممكن الوجود
بالفعل حتى يرد بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ بنى
البرهان على الفرض وان كثيرا ما يبنى دليلهم على ذلك
لكن ما وجه هذا المنع فان مؤداه ان الخلف لو يلزم
من نقيض المدعى بل من انضمام امر آخر مفروض اليه
فربما كان منشاء الاستحالة هو الامر الزايد واجتماعه
مع المفروض في المدعى فنقول مدار هذه الامور على
ان تلك المقادير بانفسها مع نقيض الدعوى يستلزم الخلف
وظهور الخلف ولزومه من نقيض المدعى انما يتوقف
على مجرد الفرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه
وتحققه لا على امكانه ايضا انتهى وهذا كما ترى ان من
الجايز ان يقال بمجرد انضمام الفرض والتقدير لا يلزم الخلف
من نقيض الدعوى وغاية ما لزم تقدير الخلف وفرضه
لا وقوعه ولا امكان وقوعه وهذا مثل تقدير المفروض
المنضم مع نقيض الدعوى ولما لم يلزم امكان الخلف
ووقوعه بحسب نفس الامر لا يلزم ابطال نقيض المدعى
وصدقه في نفس الامر واعلم ان ما نقله عن بعض المحققين

يبنى

المستعمل

يلزم

وهو المحقق الدوانی قال فی الجواب مثلا المثلث یستلزم ان
یکون بحیث لو اخرج ضلعه یکون خارجته مساویة للداخلتین
وملخصه ان صدق هذه الشرطیة لازمة للمثلث فما ینتفی
عند صدق هذه الشرطیة کان محالا فالخلف بالحقیقة انما
هو صدق انتفاء الشرطیة والسر فی ذلک ان مثل هذه المحمولات
من لوازم الماهیة بحسب الوجودین فاذن لزم الخلف انتهی
وهذا کما تری یمکن ان یقال حدیث صدق الشرطیة فی مرتبة
المثلث نافع وهو مطلوبنا فیما قلنا فی المثلث وفیما نحن فیه
لیس نافع ومن صدق الشرطیة فی البعد الغیر المتناهی من جهة
واحدة بان یقال البعد الغیر المتناهی یستلزم ان یکون بحیث
لو فرض خط آخر غیر متناه بالنحو المذکور فی السلمی فیلزم انحصار
غیر المتناهی بین حاصرتین لا یلزم الخلف بالفعل ولا بالامکان
الذاتی بل یلزم علی تقدیر وقوع المفروض لا علی نفس التقدیر و
الفرض بل تقدیر وقوع المقدر وامکانه بالذات ویتم صدق
الشرطیة بان یلزم وقوع البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة
وامکانه بحسب نفس الامر من مجرد فرض امر آخر معدای من محض
التجویز قال الشارح وهذا کما لعدم حصول الرای فی جواب
المسعودی عند قوله وان لم یکن زیادة حاصلة فی بعد کانت
هناک زیادة غیر موجودة فی بعد آخر وقال المحقق ولما
کان کذلک صارت المتصلة الثانیة بخلاف الاولی بناء
علی ان الکلی فی المتصلة الثانیة بمعنی کل واحد والجمع الکلی بمعنی

المجموع

المجموع الغیر المتناهی قال الشارح علی ما ذکره من انه لا یلزم
من الحکم علی کل واحد الحکم علی الجمیع قال المص وقد یستبان
استحالة ذلک ایضا من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة اولا
یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة لا تخفی علی الناظر المتتبع لکلام
الشیخ فی جمیع ما وقع عنده فی کتب الحکمة انه لا یحتمل ان یکون البرهان
الذی لا یستعان فیه بالحرکة ان یکون برهان الوسط والطرف الذی
نسب الی الفاضل الدوانی فی انموذجه ثم اعترض علیه تارة بالحال
واخری بالنقض بل ان ذلک من مسالک اثباته تعالی لا استحالة
التسلسل کما لا یخفی والقرینة علیه انه ذکر هذا الدلیل فیما
سیاتی من هذا الکتاب فی مبحث اثباته تعالی ولو کان من مسالک
اثبات استحالة التسلسل لکان مقام ذکره هنا لا هنالک وذلک
حیث قال بهذه العبارة ان کل سلسلة مترتبة من علل و
معلولات کانت متناهیة او غیر متناهیة فقد بان انها اذا
لم تکن فیها الا معلول احتاجت الی علة خارجة عنها لکنه لا
محالة یتصل بها طرفا وقد بان ایضا انه کان فیها ما لیس
معلولا فهو طرف ونهایة فکل سلسلة تنتهی الی الواجب الوجود
بذاته ثم انه اتی بهذا الدلیل فی الشفاء ولکن یظهر بعد التحقیق
فیه انه من مسالک اثباته تعالی وان کان بظاهره یوهم
خلافه حیث قال ولا انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة
ولعلته علة فلیس یمکن ان یکون لکل علة علة بغیر نهایة لان
المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت فی جملتها فی القیاس الذی

لبعضها الى بعض وكانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين
وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلف فى ان احدهما
معلول غير متوسط والآخر معلول غير متوسط ولم يكن كذلك
لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذى هو العلة المباشرة
للمعلول علة شئ واحد فقط والمعلول ليس علة لشئ ولكل واحد
من الثلث خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس
علة الشئ وخاصية الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت
خاصية الوسط انه علة الطرف ومعلول الطرف وسواء كان
الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد سواء
ترتب ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناهية هذا
كلامه ولا يخفى انه صرح فى آخره بان المراد منه اثباته تعالى
سواء ذهبت السلسلة المترتبة الى نهاية او لا نهاية وكذلك
تصدى لما هو اصرح منه فى هذا الفصل بقوله وكذلك ان
ترتب فكثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهى
فى خاصية الوسط ثم قال وقول القائل انها اعنى العلل قبل العلل
يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذى نحن فيه وهو اثبات
العلة الاولى هذا كلامه بما حاصله ان الموجود لو انحصر فى
الممكن لتسلسلت العلل الفاعلية فى موضوعات متناهية
او غير متناهية والعلل الفاعلية يجب ان يكون متناهية
لانه ان كان طرف هو المعلول الاخير ووسط هو العلل المتقدمة
على كل واحدة منها علة اخرى وجب ان يكون هناك طرف

آخر

آخر لا يكون وسطا لامتناع تحقق الوسط بدون الطرفين فلو
انحصر الموجود فى الممكن لجاز ان يتحقق الوسط بدون احد الطرفين
لكن التالى باطل فكذا مقدمته هذا محصل كلام الشيخ منضما اليه
ان هذا ملزوم ان يكون هناك اوساط بلا نهاية لا طرف لها او
الاوساط متناهية كانت او غير متناهية لا بد وان يكون
لها طرف ومحصوله ان ما عدا المعلول الاخير الى غير نهاية
خاصية الوسط فيكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا
له طرف هو المعلول الاخير الذى ليس له خاصية الوسط اذ لا بد
وان يكون له طرف آخر لا يكون له خاصية الوسط لاستدعاء
كل وسط طرفين واذ ليس يمكن ان يكون هذا الطرف معلولا
محضا ولا يكون له علية ومعلولية وهو ظاهر وجب ان يكون
له علية فقط وهو محال على الفرض المذكور لانه خلافه فلو لم يكن
الواجب لذاته موجودا لزم وجود احد المتضايفين الذى هو
الوسط بدون مضايفه الآخر وهو الطرف وهذا باطل
ضرورة تكافؤ المتضايفين تعقلا ووجودا على ان صاحب
المحاكمات قد قرر ما فى الشفاء حيث قال واعلم ان الشيخ
قرر البرهان فى الشفاء هكذا كل ما هو معلول علة فهو وسط
بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما
كان علة كان له معلول فتسلسلت العلل الى غير النهاية فكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولا اذ لا واحد من آحادها
الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف

المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات و
المتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة
العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط
فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف على
ان الشيخ في التعليقات ايضا صرح بذلك حيث قال تارة اذا
كان معلول اخير وعلة لذلك المعلول لكن هذه العلة ايضا
معلولة ولم يكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول لم
يصح وجودها لان حكم الواسطة من انها يحتاج الى علة اخرى سواء
كانت الواسطة واحدا او غير متناهية واحد ثم العلة يجب
ان يكون مع المعلول ومثال ذلك اذا كان ج معلولا اخيرا
وب علة لكنه يحتاج ايضا الى علة لم يصح وجود ب سواء
كان واحدا او غير واحد الا ان يكون هناك طرف ينتهي اليه
فان ب وما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في انها تحتاج الى
علة من خارج وحيث قال تارة انه لا يجوز ان يكون في
الوجودات اشياء علل ومعلولات ولا تنتهي الى علة غير
معلولة وحيث قال تارة انه لا يصح ان يكون في الموجودات
شيء لا ينتهي الى طرف واشار الحكيم الكامل ابو نصر الفارابي
اليه بقوله انه لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان
لكل واحد منها خاصية الوسط فله بالضرورة طرف والطرف
نهاية فاذا تمهد هذا فقد ظهر ان ما ظنه الفاضل الدواني
على ما اشرنا اليه آنفا ليس الا بعض الظن وسنزيده تفصيلا

فنقول

فنقول انه قال هذا الفاضل بهذه العبارة واعلم ان الشيخ
في الشفاء استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة
بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل
واحد من الآحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه
من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو محال لان
الوسط مضايف الطرف والمتضايفان متكافيان في
الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون الآخر ثم قال اقول
فيه بحث اما اولا فبانتقاض بالحركة السرمدية الفلكية التي
يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط كما حققوه
وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك متحقق في
صورة التسلسل اذ كل واحد منها له اطراف اضافية وان
كانت تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف
اعتبارية اخرى واما ثانيا فبالحل وذلك بان يقال ان اريد
بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شيء آخر اصلا
فلا نم ان الوسط مضايف للطرف بهذا المعنى كما ان السوء
مضايف للابوة ولا يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة لا
يكون معروضها متصفا بالسوء لشخص آخر وان اريد بالطرف
الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف وسطا بالقياس الى
آخر او لا فذلك متحقق هناك بل نقول عدم الانتهاء الى الطرف
الذي لا يكون وسطا اصلا لازم من التسلسل في الامور
المترتبة بل يكاد ان يكون عينه فلا يتمشى الاستدلال به ولا

التنبيه عليه على فرض كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من
لا يسلم بطلان ترتب الامور الغير المتناهية لا يسلم انه
لا بد لكل وسط من طرف لا يكون وسطا اصلا ولو كان
ذلك له يعرض الخفا في بطلان التسلسل انتهى وهذا كما ترى
ونعم ما يناسب ما ذكرناه ما ذكره هذا المحقق في بعض
المواضع بهذه العبارة كل هذه شعاشع فاضت من ينبوع
نور الوجود وجناب قدس اللاهوت على قلوب السالكين
الى قمم مقامات الرغبوت والرهبوت الواقفين على حقائق
اغوار الملكوت ودقائق اسرار اللاهوت وبهذه الانوار
يظهر ما يرد على ما سلكه هذا المحقق المشهور بين الانام
بانه من الاجلاء الاعلام من الانتقاض وجوه من النظر
منها انه ان اراد ان هذا منقوض بالحركة القطعية الفلكية
على ما يناوي عليه ووصفه بالرمدية فهي غير متناهية
الطرفين فلا يكون لها طرف فضلا عن كونها وسطا لا بد ان
يكون لها طرفان قوله انه لا وجود للحركة بهذا المعنى في الخارج
مردود بل الظاهر من طبيعيات هذا الكتاب على ما نقلناه
في اوايل هذا الشرح وجوده فيه فنقول ان اراد ان هذه الحركة
في الخارج وسط وهو ممنوع وان اراد انها وسط في الذهن فهي
فيه ان كانت غير قارة الاجزاء كان حكمها حكم وجودها
الخارجي وان كانت قارة الاجزاء لا يكون حركة فضلا عن
كونها وسطا ولو سلم فهي بجميع اجزائها لا يمكن ان يوجد في الذهن

ليكون لها وسط لا يكون له طرف وان اراد انها منقوض
بالحركة التوسطية الفلكية فهي حالة بها لا يكون المتحرك بها
آنين في مكانين مثلا وهو لا يقتضي كونها وسطا لا بد ان
يكون له طرفان كيف لا وهي في ذاتها ليست الا كمالا ما بالقوة
وليس يدخل في مهية هذا المعنى اتصالا ولا تقدرا او تعددا لا يمكن
ان يوجد الوسط بدونه ومنها انا لو سلمنا ان الحركة الفلكية
وسطا لنا انا لا نسلم ان لطرفيها وسطية اذ لا حد طرفيها
ازليه ولا اخرابديه وليس شيء منهما وسطيه ومن تضاعيف
البيان قد بان حال ما سلكه من الانتقاض اولا واما ما
تصدى له من الجواب الحلي ثانيا فيرد عليه انه يلزم من ذلك
زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر وذلك لان عدد
احد الطرفين الداخل فيه المعلول الاخير ازيد بالواحد على عدد
الطرف الاخر الغير الداخل فيه هذا المعلول قال الشارح
هذا التعريف الذي ذكره القدما يشعر بان الشكل من الكم لانه
اما السطح او الجسم لان ما احاط به خط عن احدهما وليس
كذلك لانه ليس من الكم لعدم قبوله المساواة واللامساواة
لانه ليس لخصوصية السطح مدخل في قبول الشكل لذاته والا
لكان السطح قابلا لهما لذاته فلا يكون من الكم واذا لم يكن
لخصوصية مدخل فيه فيكون قبوله الشكل لمطلق السطح لا لذاته بل بواسطة
مطلق السطح او الجسم التعليمي وح لا يكون كما ويكون من الكيفيات
المختصة بالكميات قال الشارح بل ما احاط به من الكم

وان قيل في تعريفه انه احاطه

وقيل تعريفه انه

وبالجملة ان وقع عن تحديده

لان ما احاط به اما السطح ان كان الشكل مسطحا والجسم التعليمي
ان كان مجسما وعلى التقديرين يكون من الكم قال الشارح
من جهة احاطتها بداهة احتراز عن الكيفيات الثواني مثل
الطعم واللون والرائحة اذ يصدق عليها انها هيئة شيء مع
انها ليست بشكل قال الشارح لا يستلزم الشكل من حيث
هيئة لانه يمكن ان يتصور له الى لا يلزم من امكان تصوره
ان لا يكون لازما للهيئة لجواز ان لا يكون لازما بل بواسطة
والاولى ان يقال لو كان لازما للهيئة لامتنع وجود جسم
متناه وانه باطل قال الشارح او شيء ما غيرها اي يمكن
ان يقال هذا الكلام يشتمل على ما قاله الامام من القسمين
لانه جاز ان يكون بالفاعل او بواسطة الحال وح يكون التزام
لفظيا لان قوله او شيء غيرها اعم من ان يكون فاعلا او
حالا والمحقق اطلق على الفاعل فقط وقوله وحذف احد
الاقسام مما لا حاجة اليه قلنا لانه انه لا حاجة الى توسيع
القسمة لان القسمة على التقدير الذي ذكره غير منحصرة فلا
بد من ذكر القسم الرابع وهو القسم الذي ذكره الامام وانما
قلنا غير منحصرة لان قسم الثاني ينقسم الى قسمين لان راية
القسم الاول وهو ان يكون لزوم الشكل بواسطة المادة
وما الكيفية بالازم لانتفاء هذا المجموع تارة يكون بالاول
وتارة يكون بالثاني فينقسم الذي جعله واحدا الى قسمين
وح ينحصر ويصح ما ذكره الامام بلزوم التشابه اولا في نفس

المقادير

المقادير اي قوله يلزم التشابه في نفس المقادير اولا وتشابه
ما يتبعها من الشكل وغيره ثانيا ممنوع ان عنى التشابه في
المقادير الخاصة والاشكال الخاصة وانما يلزم ذلك ان لو
كانت المقادير الخاصة والاشكال الخاصة من لوازم الاتصال
الجسماني وليس كذلك بل اللازم له هو مطلق المقدار والشكل ولكن
لا نسلم استحالة ذلك بل الواقع خلافه وان عنى ان الشكل المطلق
من لوازم الامتداد الجسماني فمسلم ولم لا يجوز ان يقتضي الشكل
نفس الجسمية فقط قال المحاكم ثم ان المحال الذي يقتضيه نفس
الجسمية قيل اقول فيه بحث لان المحال في الجسمية اذا
كان لازما لكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء
على انهم استفادوا اللوازم الى ذات الملزومات وح لو اقتضى
الجسمية هذا المحال فان لم يكن طبيعة نوعيه بل جنسيه فلا
يخلو اما ان يقتضيه الجسمية مقارنا لوصف الابهام الجنسي
او على صفة التعين وعلى الثاني فاما على صفة التعينات
النوعيه بسبب الفصول المتعدده او على تعين واحد منها
والاول محال والا لزم وجود المبهم في الخارج وكذا الثاني والا
لزم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر واحد نوعي
وهو خلاف فح اذا اقتضى ذلك اللازم شيئا هو الشكل كان
المقتضي طبيعة نوعيه فينبغي عدم الاختلاف فيه انتهى وهذا
كما ترى فلان الصورة الحالة في الهيولى اللازمة لها ليست
مستندة اليها فكيف يصح منه ما ذكره من التشابه وما ذكره بقوله

بناء على انهم انما يتم في لوازم الماهية كالفردية بالنظر الى
الثلثة والحرارة بالنظر الى النار ووجودها وكون الصورة
علة للهيولى بجهتها مما قد صرح الشيخ في عدة مواضع مع انها
جالفيها الازمة ثم ان الصورة ليست علة للهيولى مطلقا بل
جزءا من علتها ثم ان الشكل ليس لازما لماهية الجسمية حتى يكون
كالفردية بالنظر الى الثلثة ثم نقول ان من الجائز ان يكون
الجسمية الواحدة النوعية جزء علل مختلفة بالنوع فيقتضي
اشكالا لا كذلك وما تقرر في اصولهم من ان الواحد بالنوع من
ان الواقع بالنوع من حيث هو واحد بالنوع مع قطع النظر عن
عن انضمام امور اخرى اليه لا يكون مصدرا لافاعيل مختلفة
بالنوع والقول بان ذات العلة الفاعلية ايضا يلزم اختلافها
بالنوع في الافاعيل المتخالفة بالنوع لا يدفع مرادنا فتدبر

قال المحاكم فان قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون
الجسمية قيل اول فيه بحث لان كون الجسمية مقتضية
الطبيعة الجنسية فلا يلزم تشابه الافعال وهو ظاهر وما ذكره
في الجواب مردود لانه ان كانت الواسطة لازمة للمقتضي
يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال التام الا ان
يرجع الى ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت
مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون المقتضي تلك الواسطة
ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه افعاله انتهى وهذا
كما ترى يجوز ان يقال ان السؤال المتقدم ذكره المحاكم لا يخلو

عن ظاهر ثم يجوز توجيه الجواب بان اقتضاء الجسمية لما هو
لازم لها ان كان جنسا فلا يصح ان يكون من حيث طبيعته
الجنسية المبهمة مقتضيا لشكل ما ما لم يحصل بالفصول و
كذلك المعلول لا يصح ان يكون جنسا لانها مما يرجع عليه تلك
العلة ومعلولية ذلك المعلول الى علية الانواع للانواع فيكون
جنس كل منهما في ضمن الانواع المحصلة علة ومعلولا فيكون
فيكون انواع لازم الجسمية معلولة لها باعتبار تحصلاتها النو
وعللا للاشكال المختلفة ومن ههنا ان اختلاف المعلول
بالنوع باختلاف علته كذلك فقد ظهر ان تلك الوسائط وان
استندت الى الجسمية بوجه لكن ذاتها لا يكفي فيها بل انها
مع شيء آخر كالفصول علة للانواع فيكون عليتها لكل نوع غير
عليتها النوع آخر والا يلزم استناد الافاعيل المختلفة الى الواحد
النوعي من حيث انه واحد نوعي بلا انضمام امور اخرى اليه
كما نبه عليه بقوله واما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر الخ
ان قوله شيء آخر منظور للسائل في سؤاله من دون الحاجة
في تصحيح كلامه الى ما قاله لصاحب القيل فتدبر فيه قال
الشارح وفايده قوله اعني في الوجود ان الاستدلال لا يستلزم
الشكل من حيث معينة له يظهر منه انه لا يكون في الذهن
متشكلا بشكل ما فيفارق المادة ولواحقها فيه وهو ظاهر
ويدل على ان البحث من الاستدلال الجسماني من الالهيات
حيث انه لا يحتاج في وجوده وكذلك في التصور الى المادة

باعتبار التعقل الصرف لما يكون من قبيل التخيل وان المقدار
المتخيل لا يتصور الا في آلة جسمانية واذا وجبت تناهيها وجب
تناهي ما يحل فيها كما اشار اليه المحقق الشريف بقوله ان الادلة
المذكورة جارية في الامتداد المتشخص المتخيل اذ كان غير متناه
فتلزم المحالات السابقة من غير فرق بخلاف الامتداد الكلي
المتصل فانه ليس قائما بما يوصف بالتناهي ولا يجري فيه الفروض
التي تبتني عليها الدلائل الماضية والذي يمتنع تصوره غير متناه
هو الامتداد المتشخص اذ هو الذي يفتقر في تصوره الى آلة جسمانية
اما الامتداد من حيث هو امتداد فلا يفتقر اليها فيجوز تصوره
غير متناه بمعنى اضافة الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو هذا
المفهوم الى مفهوم الامتداد او تصورهما مع تصور الاضافة المذكورة
انتهى ومن الاصحاب من قال ان المقدار لا يفارق المادة في الخارج
ويفارقها في التخيل لامكان تخيل المقدار مفارقا عن المادة فاذا
تخيلنا الشخص الى ابعد الممتدة في الجهات من غير التفات الى ما
عداه يسمى جسما تعليميا ولا يمكن تخيله الا متناهيا انتهى وهذا
كما ترى فانه لما كان مقدارا فيقبل الانقسام ولم يكن هناك
مادة خيالية لزم انقسامه بالمرة فتعين وجود المادة فيه
وان لم يكن نوعا من المادة فتدبر وتمام التحقيق في شرحنا على
الهيات كتاب الشفاء قال المحاكم وفيه تساهل لان ما لا
يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة
قيل اولا حمل الشارح الانفراد عن المادة في قول الشيخ على الخلو

تخيله بالسهو

عنها

عنها فمعنى كلام الشارح ان لزوم الشكل اما ان يكون من جهة
لو كانت الصورة خالية عن الهيولى كان الشكل معها ولا يكون
كذلك ولا شك ان هذا الحصر عقلي وعلى التقدير الثاني ولو
لا يكون من جهته لو كان خاليا عن المادة لكانت المادة
مشكلة بشكل المدعى وهو ان الشكل لا يكون الا مع المادة
ولكن لما كان الواقع هو ان الشكل لاجل المادة اشار اليه بقوله
بل يكون من حيث المقارنة وبالجملة لا يلزم من انتفاء الشكل
على تقدير خلو الصورة عن الهيولى والا لزم كون الشكل مع
الهيولى لا كونه لاجل الهيولى اذ لا يلزم من انتفاء شيء على تقدير
انتفاء آخر كون هذا الآخر علة له مثلا لا يلزم من انتفاء المعلول
علة لعلته نعم يلزم ان لا تكون العلة الا مع المعلول وفي الشيخ
جعل حصول الشكل بسبب الهيولى قسيما لحصوله للصورة بانفرادها
فوجه كلام الشارح بما ذكرناه ليلا يلزم عليه الواسطة فافهم
انتهى وهذا كما ترى انه لا يناسب هذه التدقيقات ما ذكره
من التساهل فليتامل قال المحاكم والاولى ان لا يحمل الفصل
والوصل في قبل اقول اذا حمل الفصل والوصل على هذا المعنى
لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال الذي على وجود المادة
هو الانفصال الطاري على الاتصال لا الانفصال الخلقي فان
قلت اذا جاز الانفصال بين الاجسام المتعددة جاز بين
اجزاء الجسم الواحد للاتحاد في الهيئة فنقول لعل الانفصال الطاري
يمتنع بالنظر الى ذات الجسم ويمكن ان يقال لعل الشارح استشعر هذا

لو على تقدير انتفاء العلة لزم ان يكون المعلول

يدل

ري

فقال وبالجملة سبب انفعالات المادة فجعل الانفصال من
اقسام الانفعال والانفعال من لواحق المادة وفيه نظر لان
الامور المفارقات ينفعل بعضها عن بعض فكيف يختص
الانفعال بالمادة والقول بان الانفعال من حيثية قبول
المقدار والشكل بخصوصه يقتضي المادة فهو ممنوع الى ان يقوم
عليه البرهان انتهى وهذا كما ترى بما اشرنا اليه سابقا من
انه ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني في ابطال مذهب
دي مقراطيس بهذا النحو من ان الانفصال الفطري لا يثبت
الهيولى ومدار الجواب عنه وخلاصته ان مبنى اثبات الهيولى
على كون الاتصال ذاتيا للجسم ومطلق الانفصال فطريا كان
او طاريا ينافيه فلا يجتمع شيء منهما معه على ان غرض المحكم
اثبات الهيولى على ما هو طريقة الشيخ من الانفصال الطاري وما
ذكره بقوله فيه نظر ايضا مردود ايضا ضرورة ان الانفعال
في امثال هذا المقام محمول على الزماني لا الذاتي والاول يوجب
المادة سواء كان في ذات المنفعل وجزئه كالجسم وسواء كان
في متعلقه كالنفوس او في محله كالصور والاعراض القائمة
بالمواد بخلاف الثاني كالعقول حيث انه لا يوجب المادة مطلقا
فان اراد من الامور المفارقة النفوس فنسلم انها مادية ولا
انتقاض وان اراد منها العقول فهو غير مسلم والاشتباه
فيما قد نشأ من اشتباه الذاتي بالزماني حيث انها تقبل الصور
العلمية عن الواجب الحق تعالى قبولا ذاتيا فلهذا لم تقبل الصور بعد

كل

ان

ان لم يكن بعدية خارجية وان كانت بعدية زمانية
وسيأتي تفصيله قال المحاكم واعلم ان لهم في اثبات
المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الا
وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد
منفعلا وفاعلا فوفي الجسم امران ينفعل باحدهما وينفعل بالآخر
فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة
ثم قال واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون
ما به ينفعل وينفعل واحد من جهتين بل هو منقوض بالنفس
فانها تنفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب
انطباع الصور العقلية فيها وليست مادية انتهى ولا يخفى
ان الانفعال اما ذاتي واما زماني والاول يستلزم الامكان
كما في العقول والثاني المادة كما في الاجسام والنفوس وكونها
مادية اعم من ان يكون مشتملا عليها او متعلقا بها فالاول
كالجسم والثاني كالنفس والثاني كالنفس لاستحالة كون
الاول ماديا من دون اشتماله على المادة بخلاف الثاني
لتجرد في نفس ذاته وهويته عنها والمراد من الانفعال الوا
في ذلك المسلك من الاستدلال هو الانفعال الزماني وهو
قبول شيء لشيء بعد ما لم يكن في الخارج لا مطلق الانفعال
والقبول والا لانتقض بالعقول ضرورة ان صفاتها من العلم و
القدرة والارادة وبالجملة ما هو كمال للوجود المطلق لما لم
يكن لها في مرتبة ذاتها تكون لا محالة متاخرة عنها بالذات

نفعال

قع

فيخرج ذاتها من القوة الى الفعل فتكون منفعلة عنها من حيث
جوهر ذاتها ثم ان النفوس لما كانت منفعلة انفعالا زمانيا
تكون لا محالة مادية بمعنى انها متعلقة بما يشتمل عليها لا انها
في ذاتها كذلك قال الشيخ في المباحثات ان الانفعال يقال على
وجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجه
اخص من ذلك مثل ان يكون خروجا زمانيا ومثل ان يكون
على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك
في انه خروج ما من قوة الى فعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة
فلا وجود للانفعال بوجه ولو كانت نفوسنا متصورة
للمعقولات لا على سبيل استيناف تصور بعد عدمه لما كانت
يقال انها منفعلة على ان الآن ينفي منها الاسم على سبيل معنى
الخاص دون العام وفي قوله مثل ان يكون خروجا زمانيا
الى آخره اشارة الى ما قلنا ويؤيده ما في التعليقات بقوله
ان البسايط حيث انه اشارة الى العقول حيث ان ليس فيها
استعداد وقبول فانه عبارة عن ان يوجد في الشيء شيء
عن شيء لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما
على قبوله بالطبع وبقوله ان الذي يعقل المعقولات لا يجوز ان
يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يجوز ان يكون شيء واحد قابلا
وفاعلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما با
لقوة اي كون الصفة فيه معدومة اولا في الخارج موجودة
ثانيا فاذا تقرر هذا ظهر اندفاع ما قاله المحاكم فليتدبر ثم ان

هذا

هذا المسلك يفيد اثبات الهيولى في الاجسام بأسرها لان
الاشكال والهيات قائمة بالاجسام بجميعها قال المحاكم وربما
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا قيل هذا هو صريح
كلام الشارح وما اورد عليه مدفوع عنه لانه انما يرد لو
كان المطلوب في الفصل بان يكون الشكل من الاعراض التابعة
للمادة على ما استقر عليه راي صاحب المحاكمات واما اذا كان
المطلوب استلزام الصورة الجسمية للهيولى وانها لا تنفك عنها
فظاهر عدم وروده اذ لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف
تغايرها من وجه آخر على المادة وهو ظاهر وما اورده من
البحث منافشة لفظية تندفع بالغاية في لفظ التشابه و
القرينة عليه الدليل المذكور اذ اللازم منه على ما اعترف
به هو الاتحاد واومى اليه الشارح حيث قال اللازم في
هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام انتهى
وهذا كما ترى جواز توجيه ما وقع عن الشارح بما ذكره المحاكم
بقرينة توسط الشكل والشاهد عليه وعدم التغاير في الاجسام
اعم مما ذكره المحاكم ثم انه على تقدير ان يكون المطلوب استلزام
الصورة الجسمية للهيولى وعدم تجردها عنها يقول ان ما
في الاستدلال يدل على الجسمية لو كانت وحدها علة للمقدار
والشكل ليلزم عدم التغاير في هذا ولا ينافي توقف التغاير
من وجه آخر على المادة ثم انه يرد على المحاكم انه يلزم من
هذا الشق عدم التغاير مطلقا وعدم التغاير في الشكل و

فيهما

والمقدار في الجسم يستلزم عدم التغاير مطلقا وهو الاستلزام
من خواص الاجسام وعلى تقدير تعدد اشخاص الجسم يلزم
تعدد الشكل والمقدار ولو بالشخص وهو لا يصح الا بالمادة كما
سيأتي في كلام المحاكم ثم لا يخفى جواز ان يقال بناء على عدم فرض
الكلية والجزئية يلزم عدم التغاير مطلقا بل في المقدار وما
ذكره صاحب القبلي في العناية يرد عليه ان ما وقع عن الشارح
بقوله لان التشابه لا اختلاف فيه انتهى يدل على ان التشابه
بالمعنى المتعارف لا يجامع الوحدة والاتحاد لان عدم الاختلاف
في التشابه يجب النوع لا يجب الشخص كما اشار اليه المحقق
الشريف على قول الشارح ذلك بقوله اي نوعا انتهى فان
اراد عدم الاختلاف الشخصي ومن الظاهر ان هذا قرينة
قوية على ان التشابه بالمعنى المتعارف ومن الاصحاب من
قال على ما ذكره المحاكم وحكاية التشابه والوحدة ان اللازم
من كون الصورة المجردة علة لتشكلها ليس الا تشابه المقادير
والاشكال واما وحدتها فلا يلزم الا من جهة كونها قابلة
الكلام في القسم الاول ليس الا في المحذور الذي يلزم من جهة
الفاعلية واما المحذور من جهة القابلية فهو مذكور في
القسم الثاني انتهى وهذا كما ترى ان ظاهر كلام المحكم ان مقتضى
الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فالطبيعة الجسمية في هذا الشق بنفسها
حيث ان الفرض المذكور في فاعليتها ولا تتعدد مقتضاها

في الشكل والمقدار
يجب التشخص ايضا
في التشابه ايضا يلزم
مثل ذلك ويجري
فرض الاصلاح م

مطلقا

مطلقا شخصا كان او نوعا ومن ههنا قال المحقق الدواني في
حاشية التجريد بعد ما اورد الايراد على ما قيل في بيان ان العلة
الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع بان مقتضى
الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مر من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بقوله وانت خبير بانه لا يتم
المطلوب بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد الحقيقي
الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك انتهى
وذلك حيث قال والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى
من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون مداخلة
الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي امورا
مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة الى اخر ما ذ
فتدبر فيه قال المحاكم فان فرض مانعا اما ان يقتضي
اختلاف الشكل قيل فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة
الجسمية تقتضي شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة
واذا اقترن بها تخلف عنها ذلك الشكل بحكم مانع يمنع
يمنعها عن مقتضى ذاتها كما في المركبات المتشكلة بالاشكال
المختلفة وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية
وح نقول ان المانع يعطي اختلاف الشكل لكن فيما تحقق
فيه ذلك وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع منه
فلا يلزم وجود المادة حتى يلزم خلاف المفروض بل انما يلزم
وجود المادة في الاجسام التي فرض انها غير متشكلة بذلك

قوله وانت خبير

كره

وهو تحقق فيما لم يتحقق فيه
ذلك الشكل بصورة كانت
الجسمية مجردة ولم يكن مانعا
منه فلا يلزم وجوده
المانع يعطي ذلك الشكل
المذكور مقتضى ذات الجسمية
واما فيما تحقق فيه م

الشكل انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان الجسمية
ليست علة تامة للشكل المعين سواء كانت مجردة عن
المادة او مفارقة عنها والا يلزم عدم اختلافه على التقدير
الثاني ايضا ثم اذا تجردت عنها وكان لها شكل معين
فيجب ان يكون هناك شرط غير ذاتها يكون له مدخل
في الشكل المعين وذلك لان الصورة الجسمية لما كانت
قابلة للانفصال والتجزي فاذا فرض تجزيها بحيث يكون كل
منها مشكلا بشكل آخر وهكذا فتعين من ذلك ان يكون
لغيرها مدخل في تشكلها فتدبر قال الشارح وثبت
احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها اي قيل
اراد بالوجود الشخصي اي وجودها متشخصة وتشخصها تفسير
وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكمات فلا يلزم
الدور من كون الصورة شريكة لعلة وجود الهيولى على ما
سيجيء هذا ان حمل الوجود على التشخص وان كان وجود
النوع والتشخص واحدا في الخارج اقول وذلك بان يقال
الطبيعة متقدمة بالوجود على الهيولى صارت موجودة
بهذا الوجود فوجدت الهيولى ثم صار التشخص موجودا به
وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية كما مر
وقد تكرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط
شيء بالتصريح في مواضع باتحادها جعلا مبنيا ان بناء
كلامه على ما ذكرنا على ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك

الوجود

الوجود الواحد وحينئذ لا يجوز ان يكون هذا التقدم
الاحقية غير مبين بهذا التحقيق هذا المقام الذي
استعصب الاقوام فتامل انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكر
هذا القائل في دفع الدور بوجهين مما يأتي قال الشيخ ان
في خلقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه و
خصوصيته ووجوده المفرد له كله ثم هذا الاعراض مشخصة
الى آخره وما ذكره في البيان بقوله اقول والعلم وما ذكر للسيد
السند من ان الاتحاد في الوجود لا ينافي التقدم باعتبار
الاحقية ثم قد يتوهم هنا لزوم عرضية الصورة الجوهرية
لكونها موجودة في الموضوع فليس الامر دعوى ضرورة
ان مناط الجوهرية والعرضية اعتبار الاستغناء عن الموضوع
وعدم الاستغناء عنه بالنظر الى نفس الماهية ومن البين
الظاهر ان افتقار الصورة الى المادة من حيث الوحدة الشخصية
والهوهوية واما باعتبار طبيعتها الكلية فانما تفتقر اليها
المادة ثم ان الفاضل السماكي اورد الايراد على ما قاله
بعض العلماء من افتقار صفة الشيء اليه باستفاضة بالصورة
الحالة في الهيولى اذ الهيولى محتاجة في الوجود الى الصورة ثم قال
والجواب بان الصفة المقوية وهي الصورة المشخصة محل
بحث لما تقرر واشتهر من ان الحال المحتاج الى المحل في الوجود
عرض فيلزم ان يكون الصورة المشخصة الحالة في الهيولى عرضا
انتهى ولا يخفى ما يرد عليه ضرورة ان المعتبر في صفة الشيء ونعته

افتقاره اليه مطلقا سواء كان ذلك بحسب الماهية او مرتبة
الهوية الشخصية وبالجملة ان المعتبر في جوهرية الشيء
استغناؤه عن الموضوع بحسب نفس ماهيته وحقيقته و
المعتبر في العرض افتقاره اليه كذلك وهو يستلزم افتقاره
اليه بهويته الشخصية ايضا واما الصورة الشخصية الجوهرية
فانما تفتقر الى المادة بحسب مرتبتها الشخصية لا غير واما
بحسب طبيعتها المطلقة فهي مستغنية عن المادة بل محتاج
اليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من فن قاطيغورياس
هذا الكتاب بذلك المراد حيث قال انا نعني بالجوهر الشيء
الذي حقيقته فانه لا يوجد في شيء البتة بحيث منه وجوده
يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده
وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان ماهيته لا تحصل
موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه
الصفة ثم ان كونه موجودا بالفعل لا في الموضوع ليس لازما
رسومه لاحد وحقيقته وقد ذكر الشيخ في بيان الفرق
بينهما انك اذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين
وان احدهما معنى الجوهر والآخر ليس كذلك فتامل شخصا
اما كزيد اذا غاب عنك او نوعا من الجوهر مع امكان انصرافه
من العالم لو كان عندك انصرافه من العالم ممكنا او نوعا من
الجواهر مما يشك في وجوده فانك تعلم ان ماهيته اذا كانت

موجودة

موجودة في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك موجودا
فان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما
لماهية زيد ولا شيء من الجواهر بل هو امر يلحق لحوق الوجود الذي
هو لاحق لماهية الاشياء كما علمت فليس هذا جنسا ونظائره
في كلامه كثيرة ومع ذلك ان شيخا اتباع الرواقيين لعمى غفله
عريضة عن ذلك حيث قال في كتابه حكمة الاشراق ان الجوهرية
ايضا ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية بل جعل الشيء
جسما بعينه هو جعله جوهرا ذا للجوهر تحققنا ليست الا كما
ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوه
بانه الموجود لا في موضوع بشيء والموجود يدخل عرضيه ثم قال فاذا
الذي عنهم ان الجوهرية امر آخر يصعب عليه شرحه فانه
على المنازع ثم اذا كانت امر آخر موجودا في الجسم فلها وجود
لا في موضوع فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى
جوهر الجوهرية فيتسلسل الى غير النهاية هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه مجملا ثم قوله والمشاؤون عرفوه قلنا بل انهم رسموه
لاحدوه والفرق بينهما مما لا يخفى ثم يقول انه لا يصعب على
هؤلاء الاعلام شرحه وان صعب عليه فهمه مع انه قد بلغ
في الظهور كالنور في شاهق الطور في غير موضع من كتب
الشيخ سيما في هذا الكتاب اي الاشارات حيث قال وهم وتنبيه
تنبيه وربما ظن ان معنى الوجود لا في الموضوع يعم الاول و
غيره عموم الجنس فيقع تحت معنى جنس الجوهر وهذا خطا فان

ولا في موضوع

الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس بمعنى بالوجود
بالفعل وجود لا في موضوع الى ما ذكره من التنبيهات اللائقة
والتصريحات الشافية ثم يقول ان ما وقع عن صاحب الاشراق
من الذاب وهو مشتق من الذب بمعنى الدفع يجوز ان يكون
مراده منه الشيخ الرئيس لانه ناقد كلام المشائين و
مبين مقاصدهم وموضح مطالبهم ومناهجهم على ما قال
في اول كتابه الشفاء وخطبته واما هذا الكتاب فاكثر مسائله
مع الشركاء من المشائين مساعدة وفيما وقع عنه في
الشفاء بقوله اذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين
في ان احدهما معنى الجوهر كما قلناه بيان تام لحقيقة الجوهر
وليس في فهمه صعوبة فليس اصعب مما ذكره هذا الفاضل
الاشراقي الافلاطوني في امر الجوهر بقوله اذ الجوهر عندنا ليس
الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه ومن الظاهر
ان كون حقيقة الجوهر هو هذا من الصعوبة بمكان عال
وحكاية الاصطلاح لا يفيد مع اشتراكه والحاصل ان ما هو
بصدد طلبه من اثبات امر آخر غير الموجود من حيث
هو موجود تدارك الشيخ اثباته بل صرح بمغايرته له وبينه
على وجه لا نزاع فيه ثم ان ما ذكره هذا العلم الاشراقي
بقوله ثم اذا كانت امر آخر موجودا في الجسم فلها وجود
لا في موضوع الى قوله فيتسلسل كلام مظلم مغالطي لان الجوهر
حقيقته لما كانت جنسا عاليا يكون نظر الى ما تحته

من

من الاجناس والانواع على قياس حقيقة ماخوذة بلا
شرط شيء نظر الى ما هو من قبيل بشرط الشيء فتكون نسبته
اليها نسبة الجسم الى الاجسام ونسبة الحيوان الى
الفرس والانسان فكما انه لا يلزم ان يكون للجسم جسمية
اخرى زائدة عليه وللحيوان حيوانية وللانسان انسانية
اخرى اذا صدق على افراده الشخصية فكذلك لا يلزم من
صدق الجوهر على افراده زيادة الجوهرية على ذاته ليلزم
التسلسل وبالجملة انه كما لا يلزم ان يكون الحيوان في الانسان
متصفا بالحيوانية بان يكون حيوانية اخرى هي الحيوانية
الجنسية بل عينها فكذا ما يقال في الجوهر والجوهرية للجسم وكون
هذه الحقيقة المجردة بهذا الرسم متصفة بمثل هذا الرسم
الذي يكون حقيقته لا يلزم اتصاف الجوهرية بالجوهرية
اي بحقيقة الجوهرية والجوهر وهذا المفهوم من قبيل العرضي وليس
جوهرا كما ان من اتصاف الانسان بمؤدى الرسوم واللوازم
والاعراض لا يلزم التسلسل وهذه المفهومات العرضية التي
يتصف بها الانسان ليست حقيقة الانسان والانسانية
فكذا يقال في الجوهر وهو يرجع الى حمل الشيء على نفسه وبعد في
المقام ايرادات على علماء هذا الفن تصدينا لذكرها في
شرحنا على الهيات كتاب الشفاء من اراد الاطلاع عليها
فليرجع اليه قال المحاكم واعلم ان المراد من الفصل لو كان
لزوم الحيوان للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية

نم

نيه

بلا مادة ثم قيل اقول ونحن نوجه كلام الشيخ بتوفيق الله
بوجه لا يرد عليه شيء من هذه الشكوك فنقول مقصوده
هو ان الشكل لما ثبت انه لازم للجسمية فلو كانت الصورة
مجردة عن الهيولى فكان لها شكل معين مخصوص عارض
لمقدار مخصوص فلو كان مقتضى هذا الشكل نفس الجسمية
يلزم تشابه الاجسام جميعا في الشكل والمقدار اي يلزم ان لا
يوجد جسم الا وهو مشكل بهذا الشكل ومقدر بذلك المقدار
لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يتخلف عنه ولو فرض
اقل قليل من الاجسام كان كاكثرها بل كلها خلف
لان الاجسام مختلفة الشكل والمقدار والجهة والكلية
ولو كان مقتضيا الفاعل فالصورة تكون في حد ذاتها
قابلة للاشكال المختلفة اي تكون بالنظر الى ذاتها ممكنا
ان تتشكل بهذا الشكل وذلك الشكل ولا يكون مقتضية
لشكل بعينه فتكون في حد ذاتها قابلة للانفصال والاتصال
وقد ثبت ان الصورة في حد ذاتها من غير توقف على شرط
آخر لو كانت مقتضية لهذا الشكل يلزم كذا فهو مسلم
لكن نفي ان الجسمية لو لم تكن مقتضية لهذا الوجه يلزم
ان يكون الشكل بواسطة الفاعل حيث انه ممنوع لجواز ان
يكون المقتضي هو الجسمية بشرط التجرد فلا يلزم تشابه الاجسام
الواقعة في نفس الامر جميعا وانما يلزم تشابه الصور المجردة
واستحالته ممنوعة لجواز ان يكون جميع الصور المخصوصة

على شكل واحد مخصوص ومقدار واحد وان اردت ان الجسمية
لو كانت مقتضية للشكل كانت مع شرط او لا يلزم تشابه الاجسام
فنختار ان الجسمية بشرط التجرد يقتضي الشكل المخصوص ولا يلزم
تشابه الاجسام كما عرفت لا يقال لو لم يكن جميع الاجسام مشكلة
على تقدير تجرد الصورة بشكل واحد لكان شكل الصور المجردة
مخالفة لشكل الاجسام فكون الصورة المجردة مقارنة للهيولى
لان الاختلاف في الشكل ليس بسبب المادة لانا نقول المقصود
في البحث نفي امكان تجرد الصورة لا نفي وقوعه وما ذكره
لا يلزم الا نفي وقوعها مع الاجسام المختلفة الاشكال لا نفي
امكانه لجواز ان يكون وجود الصورة المجردة بدون الاجسام
ممكنا وايضا الكلام في المحذور الذي يلزم من جهة الفاعل وما
ذكره من ان عدم الاختلاف لازم من جهة القابل كما لا يخفى
قلنا المقصود هو الاول وما ذكره من الواسطة لما اشترك في المحذور
مع القسم الثاني لم يلتفت اليه لان الصورة اذا كانت بشرط
التجرد او عارض مقتضية لشكل معين فتكون في حد ذاتها مع
قطع النظر عنه ممكنا ان يتشكل بشكل آخر فيكون له في حد
ذاتها قابلة للاتصال والانفصال بنفسها واذا اتضحت ما
ذكرناه فلا يخفى عليك دفع ما ذكره الامام من الشكوك
اذ مبنى اعتراضه الاول على ان المفروض اقتضاء الجسمية
للشكل المخصوص فلا يلزم تشابه المقادير على تقدير المفروض
في القسم الاول هو اقتضاء الجسمية للشكل المخصوص العارض للمقدار

المخصوص ومبنى الاخيرين على استناد الاشكال المختلفة الى
الصورة الجسمية بشرط شيء كما يظهر عند التامل فيها وكذا ما ذكره
المحاكم من ان المقصود من الفصل ان كان لزوم الهيولى للصورة
اي لذاته يثبت تناهي الابعاد ولزوم الشكل لم يلزم لزوم الهيولى
للصورة قوله لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف الاجسام اصلا
قلنا ان اراد به عدم اختلاف الصور المجردة في الشكل فهو
مسلم ولكن بطلان التالي ممنوع اذ للمعترض ان يركب ان
الصور المجردة كلها غير متناهية فلا تكون مختلفة في الاشكال
لعدمها وان اراد عدم اختلافها مطلقا فلا نم اللزوم اذ
الاختلاف في الاعراض الانفعالية تابع للمادة لا مطلق
الاختلاف والتغاير والا لم يكن التغاير بين المجردات وعلى
تقدير تسليمها فلا يلزم منه الا ان لا يمكن ان توجد الا
صورة واحدة مجردة لانه لا يمكن وجود صورة اصلا وهذا
هو المطلوب وان اراد عدم اختلاف الاجسام مطلقا فهو ظاهر
البطلان اذ لا يلزم من امكان صورة مجردة كون الاجسام
مركبة من الهيولى والصورة غير مختلفة وبالجملة لو قال قائل
بجواز تجرد الصور الجسمية كلها وصيرورتها صورة واحدة
متصلة غير متناهية او متشكلة بشكل مخصوص لا يمكن دفعه
بما ذكره المحاكم من لزوم عدم الاختلاف لانه يلزم اذ لا اختلاف
على هذا التقدير وانما يمكن دفع الاول باثبات التناهي ودفع
الثاني بما ذكرناه من ان هذا الشكل اما ان يكون لنفس الجسمية

سواء كانت مجردة او مجردة

حصول

او

او لغيرها وكلاهما باطلان على ما ذكرناه فانظر في هذا المقام
فانه من مزالق الاقدام انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان
يقال انه يرد على ما وقع عنه بقوله لانا نقول المقصود في المبحث
نفي امكان تجرد الصورة الى انه يلزم نفي الامكان ايضا كيف
لا وجواز ان الاختلاف ايضا من لوازم المادة ولا الصورة
الجسمية وان كان يجوز وجودها بدون الاجسام ولكن يجوز
بالنظر الى ذاتها ان يتشكل بهذه الاشكال المختلفة والا لزم
استحالة ان يتشكل بهذه الاشكال حين المقارنة وهذا
بناء على كونها طبيعة نوعية كما تقرر عندهم سيما ان هذا
يظهر مما ذكره عقيب ذلك وما ذكره بقوله اذ مبنى اعتراضه
الاول اي مرجعه وحاصله ما اخوذ من كلام المحاكم فيما تقدم و
هو قوله والدليل على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك
المقدار المعين اي ولا يندفع الاخيران الا بما تقدم ومن شارح
والمحاكم من ان هذا الشرط من متفرعات المادة والحاصل ان
تجويز الاستناد الى الجسمية بشرط شيء يضر في هذا المقام
ولا يندفع الا بما ذكره الشارح والمحاكم وما ذكره بقوله اذ
للمعترض ان يركب ان الصورة المجردة اي يرد عليه ان من الجائز
ان يقال المراد عدم تجويز الاختلاف في الشكل مطلقا في مرتبة
التجرد والمقارنة وبطلانه ظاهر كيف في المقارنة يختلف
الاشكال في الواقع وعلى تقدير جواز التجرد يلزم عدم جواز
الاختلاف لان جوازه من لواحق المادة ولا يمكن بدونها

لاختلافه

بشرط

ويلزم من ذلك جواز كون الجسمية متشكلة بهذه الاشكال
وان كانت حال تجردها غير متناهية فلا يتشكل بشكل ما اصلا
ومن تجويز ذلك يلزم كونها في حد ذاتها قابلة للاتصال والانفصال ومحال
وعدم تجويز كونها متشكلة بهذه الاشكال نظرا الى ذاتها محال
كيف والتشكل بهذه الاشكال ظاهر بل محسوس غاية ما في الباب
يجوز ان لا يتشكل وهو غير مضر لنا كما لا يخفى وبما وقع عنه بقوله
وان اراد عدم اختلافها مطلقا فلا تامل حيث ان المراد عدم
الاختلاف الشخصي مطلقا كما هو الظاهر لها الاختلاف و
التغاير الشخصي في الطبيعة الواحدة النوعية فلا يكون الا بسبب
المادة وما ذكره هذا القائل من جواز تجرد الصلوة الجسمية
يظهر جوابه مما ذكرنا من دون الحاجة الى اثبات التناهي و
التزجيد قال المحاكم فاذا بينا ان الغرض نفي الكلية والجزئية
فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل
في الشكل وهنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه لا
يكون متشكلا بشكل الفلك هذا كلامه ولا يخفى ان
المادة الفلكية نوع في نحو وهو فيلزم منها صورة نوعية بعينها
والقول بصيرورة جزئه متشكلا بشكل الفلك يستلزم ان يكون
لطبيعة نوعية وحدانية افراد كثيرة من دون تكثر
المادة واستعدادها وان صح ذلك في المادة العنصرية
كالماء لانها وان كانت واحدة لكن الاختلاف بحسب
الاستعدادات كاف في المراد ومن هنا ظهر بطلان ما قيل

ان الافلاك الجزئية والكلية مثل الحامل والتدوير اجزاء
للفلك الكل وامثال له في الاشكال اللهم الا ان يكون محمولا
على معنى اخر والحاصل ان هيوليات الافلاك متخالفة بالنوع
فلا يصح ذلك فيه الا بضرب من التكلف ومن هنا ظهر حال
ما قاله المحاكم من وجوه اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما
وقع للفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض
فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض الجزئية واما المانع فهو
حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة
فلما عرض الكلية والجزئية بسبب اشتماله على المادة وكان
الجزء حادثا بعد تقدير الكل وتشكله فهو منع ذلك ان مقدار
بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا يجوز اختلاف الجزء والكل في
المقدار والشكل وفيه نظر لان الموانع ليس الا الجزئية حتى
انه لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كا
الكل ما دام جزءا اخر ولو حدث جسم غير الجزء لم يمتنع ان
يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد ظهر ان ليس لتاثير
الجسم مدخل هذا ثم بقي هنا ان الشيخ لما اخذ الكلية و
الجزئية في الكل بحسب الفرض حيث قال ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة
الكل فالشارح المحقق تصدى لرده على الاجمال وذلك
حيث قال وتقريره مجملا ان للفلك مادة قد عرض له
بسببها الكلية والجزئية ثم بنى على ما هو الحق اخرا بقوله ان

يكون لما يفرض جزءا له بعده ٭ فقد اضطرب الناظرون في
هذا الكلام وبعدوا عما هو المرام وامتثال هذا اللقم حيث
اشتغلوا من الجزء الفرضي الى الجزء الاصطلاحي لما عليه علماء
الهيئة من اطلاق الجزء على المتصلات والتداوير وغيرها
للفلك ومن الظاهر ان الشيخ بصدد الفرق بين الفلك
وبين الصورة اذا وجدت مجردة عن المادة بعد جواز
ان يكون لها جزء فرضي مخالف لكلها لان ذلك فرع المادة
والمفروض عدمها فيها وهذا بخلاف ما عليه حال الفلك
لامكان فرضها فيه لاشتماله عليها فظهر الفرق بين الجزء
الفرضي والخارجي كيف وان الاول متاخر عن الكل بخلاف
الثاني ولما كان المراد منه الاول قال الشارح المحقق لما
كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر وقد يقال ان الشيخ
يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في شيء من الكتاب فيتم
جوابه ان الشيخ فرق واما الشارح فلم يفرق انتهى ويمكن
ان يقال ان الشيخ جعله مقابلا للقسمة الخارجية بحسب
المفهوم وهذا لا ينافي اعميته بحسب التحقق فليتامل و
الحاصل ان الجزئية والكلية فرع المادة نفسها وان لم
يختلف اجزاؤها في قبول الاستعدادات كما في العنصريات
واما الصورة على فرض تجردها عن المادة فلها براءة عن
الاجزاء مطلقا ومن هنا لك لاح حال ما قال المحاكم ان
الاشكال والصور يختلف باختلاف المادة واما المادة

فهي

فهي انما يختلف بحسب ذاتها كما ان التقدم والتاخر عرضان
للزمانيات بواسطة الزمان والزمان بحسب نفسه لا
باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما
يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة هذا كلامه
وانت تعلم ان اختلاف الاشكال وغيرها تابع اما لاختلاف
المادة او لاختلاف استعداد مادة واحدة كما في العناصر
الافلاك كما بينا ذلك عليه قال المص ولم يكن ذلك
نفسها الى اخر اي عن نفس الهيولى لامتناع كون الفعل والانفعال
عن شيء واحد ولا عن جزئيتها اي الصورة الجسمية لتشابههما
في الكل فتعين ان يكون لامر اخر وهو الصورة النوعية وهي
القوة والطبيعة باعتبارات ثم ان للطبيعة اطلاقات اخرى
منها العناية المتعلقة بنظام الوجود وللاطباء ايضا اطلاقات
منها المزاج ومنها الحرارة الغريزية ومنها هيئات الاعضاء
ومنها الحركات فلذا قال الشارح المحقق والطبيعة تطلق
على معان متباينة قال الشارح معناه ان الشكل حصل
للفلك عن طبيعة قوة اوجبتها اي تلخيص كلام الشارح ان
الطبيعة التي ضمها الشيخ الى القوة التي هي الصورة النوعية اما
بمعنى الذات وح يصير معنى قوله ذات الصورة النوعية ويكون
معنى هذا المجموع هو قوله وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر
به والمراد من الشيء الصورة النوعية واما ما يصدر عنه فهو
الفعل ويكون المجموع عبارة عن المصدر الذاتي من الشيء اي الصورة

طبيعة

التوجيه وح يستقيم الكلام والمراد من الشئ اعم من ان يكون
صفة للقوة او جزءا او حاصلة ان طبيعة القوة اما ذاتها او
جزوها او صفة لها قال الشارح من حيث هو غيره
اشارة الى انه ربما يكون الفاعل والمنفعل شيئا واحدا كما في
معالجة الطبيب نفسه حيث ان فيه قوتين فعليه و
انفعاليه يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى منفعلا ويصدق
على الاولى انها مبدا والتغير من آخر في آخر من حيث هو
آخر وقد يطلق القوة على ما به جواز ان يصدر من الشئ
فعل او انفعال وعلى ما به يصدر الشئ مقاوما لاخر او غير متاثر
عنه واما القوة الانفعاليه فانها قد يكون مهيأة نحو
شئ واحد كقوة الماء على قبول الشكل من دون خفظ وقد
يكون قابلة للضدين ولكن من جهتين كالماء نظرا الى
التبرد والتسخن اما القوة الفاعليه فقد يكون محدودة
نحو شئ واحد وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة المختار وقد
يكون على شخص منتشر يتخصص شخص ما منه باسباب
خارجة اذا وجدت بطلت القوة عليه نظرا اليه بخصوصه
ولا تبطل القوة من فاعلها على فرد آخر مثله بل القوة على
الشخص المنتشر يكون مع عدم الفعل بخلاف القوة على هذا
الشخص بعينه حين عدمه ثم ان ما وقع عن الشارح بقوله
او المصدر الذي اشارة الى القوة الفاعلة قال الشارح
فطبيعة القوة هي ذات الشئ لا الفرق بين الذات نفسه وبين

اقول صح

مايصدر

مايصدر ان الثاني اعم لجواز ان يكون صفة الذات مصدرا
فيهما مناسبة من هذا الوجه بناء على نسخة قوله وهو الح
اي لما كان الخلاف في صورة التكرار كانت صورة الكل مرفوعة
لكونه فاعلا لا يكون بخلاف ما اذا لم يتكرر فان في تلك
الصورة يحتاج الى ان يقال ان فاعله ضمير يعود الى ذلك او الى
ما في قوله ما للكل ولا شك ان ارتكاب الاضمار مرجوح قال الامام
في شرحه اسناد القوة الاختلاف الى المادة غير صحيح وذلك
لان مادة كل الصورة الفلكية اما غير مادة جزئها او جزء تلك
المادة وان كان الاول فتكون تلك الصورة وجزوها حالين
في محل واحد مع ان جزء تلك الصورة مع تلك الصورة متساويان
في الماهية فلم يمكن الحيولي بان يجعل تلك الصورة صورة الكل اولى
من العكس وان كان الثاني فهذا الاختلاف اما ان يكون
مستندا الى مادة اخرى اولا والاول مستلزم للتسلسل لانا
ننقل الكلام الى تلك المادة والثاني ح لا يكون الاختلاف مستندا
الى المادة وح لا يلزم ان لا يحصل الاختلاف عند عدم حلول
الجسمية في المادة ثم اورد على نفسه سؤالا واجاب عنه قال فان
قال هذا المحال انما يلزم ان لو كان كل تلك الصورة وجزوها معا
في الوجود والحلول في تلك الحيولي اما اذا تقدم كل الصورة على
جزئها في الوجود والحلول كان عدم الاولوية ممنوعا فنقول الآن
صدقتم لكن اذا جوز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة
لا في مادة يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها فلا جرم

صحيح قلت او نعترض
فنقول الزمان توجيه ذلك ان يقال
قولكم في الفرق بين الفلك والصورة
مفرده من المادة ان المقتضي
للاختلاف في الفلك هو المادة و
المادة في المفردة م ٣

كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت
ان الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها بالكلية و
الجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق والى هذا اشار الشارح
بقوله الشارح قال الشارح فان قيل الى قوله عن المادة
قال هذا الشارح والجواب عنه توجيهه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون هذا الاختلاف مستندا الى مادة اخرى قوله اذ
لو جاز ذلك لجاز ان يكون الاختلاف في جزء الصورة و
كلها لا يتوقف على الهيولى وح لم يبق فرق ممنوع ولنا ان لو لم
يكن الهيولى منشأ للاختلاف لذاتها اذ اختلاف غيرها
تكون بواسطتها وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان الاختلاف
في الاجسام بواسطة الصور والاعراض لها وح لا يلزم من عدم
احتياج اختلاف المواد الى غير ذاتها عدم احتياج اختلاف
الصور وغيرها اليها ومثل بالزمان فان غيره مقدم ويتأخر
بواسطته واما هو فلذاته ويمكن ان يناقش ايضا في الجواب
الذي ذكره الامام عن سؤاله بانه لا يمكن وجود الجزئية و
الكلية في المجرد عن المادة لان الاختلاف بسبب المادة
ولا مادة فلا اختلاف فيكون عدم الفرق ثابتا قال
الشارح وهو صح انما كان التقدير الاصح لانه لا يحتاج في
بيانه الى مقدمة اخرى غير المذكورة في الكتاب بخلاف الثاني
فانه يحتاج الى ان يقال لكن الاختلاف من نفسها فلا يقتضي
الاختلاف بالكل والجزء قال الشارح واعترض الفاضل الشارح

توجيه ذلك ان يقال قولكم في الفرق بين الفلك والصورة
المفردة عن المادة ان المقتضي للاختلاف في الفلك هو المادة
في المفردة فلا اختلاف ح قوله والجواب توجيهه انه لم لا يجوز ان
يكون مادة الكل والجزء قوله لان ذلك القياس اما يحوج الى مادة
اخرى وح يلزم التسلسل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن اختلاف المادة اختلافا ذاتيا بمعنى ان غيره يحتاج في
الاختلاف اليها واما يختلف بذاتها فلا يحتاج الى مادة
اخرى لان الموجب للاحتياج الى المادة هو الاختلاف الغير
الذاتي كما في الصورة الجسمية دون الاختلاف الذاتي و
انه ليس كذلك قال الشارح ولانه منافي الحكم المذكور لما
الى قوله انما الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية قال
الشارح والنقطة لا يمكن ان تكون لا حالة لا اختصاص
له بها بل مسمل غيرها من الخط والسطح قال الشارح مريد بيان
امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى المجردة قلنا لا نم ان
القسم الاول محال لجواز وجود جسم لا في موضع كالمجرد عندكم
ومراد الشيخ من هذه المسئلة بيان امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة وبالعكس ان كان مطلقا لم يعم الفلكيات والعنصريات
فلا يتم لامتناع طرد البرهان في المجرد او يقول في السند جاز
ان يخلو هيولى العالم عن الصورة واذا قارنتها الصورة لا يحصل في
مكان لاقتضاء ذلك عالما آخر يكون السطح الباطن من هذا
العالم مماس السطح الظاهر من هذا العلم وانه ممتنع عندهم وان

كان مراده ذلك في العنصريات فسلم ولا يتم ايضا لما ذكره الامام
اما لجواز ان يرجح الحصول في البعض بواسطة الاستعداد والاوصاف
فان قيل مراد الشيخ الثاني وح سيرى في الكل كما ذكره في اثبات
الهيولى للعنصريات وتعميم بعد ذلك قلنا هذا التاتم لو كانت
الهيولى العنصرية مشاركة للهيوليات الفلكية في الحيثية ولو سلم
ولكن لا يتم والسند المحدود المذكور قال الشارح وان كان
اولى بها اي الاولوية التي لها عند لحوق الصورة التي لها قبل
قال الشارح وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة
بالهيولى هذا بيان اما اذا قيدناه سقط المنع لان الصورة النوعية
وان كانت مقتضية حيزا مخصوصا طبعي الا ان المكان الطبيعي
اجزاء كثيرة ولا تقتضي الصورة النوعية موضعا معينا من هذه
الاجزاء لحصول الهيولى مع الصورة في حيز مخصوص هذه الاحيازات
لا بد له من اولوية قال الشارح اي هذا الحال للفلك عن عارض
وهو معنى الكل والجزء لما انت تعلم جواز توجيه كلام الشيخ بوجه
وجيه خال عن مناقشة معنوية ولفظية وذلك بان يكون
قوله فهذا الله عن عارض اشارة الى ان احتمال كون شكل الجزء
مانعا للكل محال لو لم يكن هناك عارض ومانع وهو استحالة
حدوث الجزء بسبب المادة المقارنة لذلك لها من الاستعداد
المخصوص لقبول هذه الصورة وان الاختلاف بالكلية والجزئية
لا يكون الا لاختلاف المادة او استعدادها فيكون ما وقع عنه
بقوله ما نعا عطفا تفسيريا للعارض وقوله اي سبب المانعية والواو

فعلى هذا لا يلزم ما في الكلام الاول اشارة الى الوضع من قبل اقتران الصورة بهم

للحالية وبعبارة اخرى ان الفلك وان كان نظر الى ذاته بقبل
الصور الى جزء مماثل له في الشكل وان استحال ذلك العارض وهو
المادة وذلك بخلاف امر الصورة اذا كانت مجردة عن المادة
لاستحالة فرض التجزية وتجويز نظرها نظر الى جوهر ذاتها واما
ما جعله الشارح المحقق من كون سبب ذلك امورا ثلثة
يوجب ان يبقى الاولان بلا دليل وان جعلا معللين بالاخير
لرجع لدى الناقد الخبير الى ما يقرب بوجه ما الى ما قلناه و
يؤيد ما ذكرناه بوجه ما دخول الجار في قوله لسبب مع عدمه
في اخويه ويعتبر الاسلوب شاهد عدل عليه وههنا احتمال آخر
ذكر بعض الناظرين بارتكاب لف ونشر وذلك بان يقال
ان ههنا ما نعين عن قبول التجزية احدهما الصورة النوعية
الفلكية وثانيهما المادة الاثيرية والى الاول اشار بقوله
عارض والى الثاني بقوله مانع وقوله بسبب مقارنة ما
بقبل تلك الصورة اشارة الى المانع الذي هو التالف بين
المادة والصورة وفي حول الباء فيه دون ما سبقه نوع
اشعار بافراده عنه من جهة كون منعه ناشيا عن ذلك التا
والهيئة الاجتماعية وهو بخلاف الاولين فليتامل قال
الشارح والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف اقول قد
سبق ان الاختلاف بالكلية والجزئية باختلاف المادة او
استعدادها وكلاهما منتف في الفلك ويمكن ان يقال في
الجواب ايضا ان اختلاف الفلك بالكلية والجزئية الفرضية

لف

باعتبار اشتماله ذلك فيهما مطلقا بل لاختلاف بين الجزء
والكل لاتفاق المادة فيهما نعم لو كان الكلام في الاختلاف بين
الكل والجزء بالفعل في الفلك لكان باختلاف المادة او
استعدادها ثم ان الشيخ لما كان بصدد الفرق بين الفلك
وبين الصورة المجردة عن المادة بفرض الكلية والجزئية في
الاول لاشتماله على المادة دون الثاني لعدم اشتماله
عليها فيكون معروض الكلية والجزئية مختلفا بالفرض و
الاعتبار لاختلاف المادة ولا يلزم من ذلك كون اختلافهما
بمادة اخرى ثم لو قيل ذلك في الخارج لكان باعتبار اختلاف
المادة او استعدادها فليتدبر قال الشارح عكس
الاشارة الحسية اقول قال الشيخ في بحث الكم من قاطيغورياس
الشفا ان الاشارة هي تعيين الجهة التي تخص الشيء من جهات
العالم وبهذا المعنى يقال للنقطة وضع وليس للوضع وضع
قال المحاكم وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه
لا يكون متشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر اقول يرد عليه
ان معنى كلام الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم
ما يلزم كليه على ما فسره الشارح هو انه لو فرض اقل قليل
من المقدار كان كالكل متحدا اي يكون مقدار الجزء والكل واحدا
وكذا شكلهما وحاصل النقض ان ما ذكرتم من تساوي الجزء والكل
في الشكل والمقدار لازم عليكم ايضا في الفلك مع ان جزءه
مخالف للكل في الشكل والمقدار على تقدير وجوده في الخارج

وهو

وهو ظاهر ولو التزم ذلك فللناقض ايضا ان يلزمه في اصل
الحجة وكان المحاكم لزعمه ان اللازم من جهة الفاعل هو
مساواة الجزء والكل في الشكل لا في المقدار وان هذا النقض
بالشكل ثم التزم مساواة الجزء والكل في الشكل قد عرفت
ان اللازم من جهة الفاعل مساواة الشكل والمقدار معا او
الشيخ خصص الشكل بالذكر في توجيه النقض وهو مندفع
بان مراد الشيخ في قوله فان الجزء المفروض ليس له شكل الفلك
هو الهيئة المخصوصة على المقدار المخصوص انتهى وهذا كما ترى
يجوز ان يقال في توجيه ما وقع عن المحاكم ان مراده ان هذا
اللازم نفي الكلية والجزئية راسا على هذا التقدير وتساوي
الكل والجزء في الشكل كما سبق الاشارة اليه في كلام الشارح
والمحاكم وهذا اللازم وان لزم على تقدير كون الامتداد
الحاصل فاعلا للشكل لكن لزومه لا من هذه الجهة بل من جهة
القابلية والحاصل ان هذا يلزم من جهة عدم كون المادة
معه لان هذه الجهة لوازم المادة ولا يلزم ان هذا يلزم
من جهة الفاعلية حتى يرد النقض وما وقع عن المحاكم فيما
سبق لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي
وغاية ما لزم انه على هذا التقدير يلزم التشابه في الشكل على
التقدير وليس بمحذور في هذا الفرض من هذه الجهة ومن
الظاهر انه لا يلزم في هذا اللازم عدم الاختلاف بهذا الطريق
من جهة الفاعلية بل لزم من جهتها مشابه الاجسام المحققة

في الشكل بحسب النوع والمقدار ولا يرد النقض والمراد تشابه
الكل والجزء في الكلية والجزئية راسا بسبب مقارنة المادة
لا من جهة كون الفاعلية طبيعة الامتداد مع كونها نوعا وان
لزم من جهة اخرى من دون ان يرد عليه النقض عليه
ايضا وبما قررناه يلوح دفع ما ذكره صاحب هذا القيل من ان
حاصل السؤال انا لو جوزنا للفلك جزءا في الخارج كالنصف
الشمالي لم يكن مشكلا بشكل الكل اي كشكله المقدور والا لم يكن
كل الفلك مستديرا بل يقول لو وجد للفلك جزء في الخارج
اي جزء كان لم يكن مشكلا بشكل الكل اي بشكله المقدر المخصوص
لانا نسوق الكلام في الشكل الشخصي والا لزم مساواة الكل
والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين انتهى وحاصل الدفع ان
العرض في الكلية والجزئية واشباهه هو لازم لا من جهة الفاعلية
بل من جهة عدم مقارنة المادة وما لزم من جهة الفاعلية
عدم الاختلاف النوعي مما وقع عنه بقوله بل يقول لو وجد
للفلك اي محل كلام وحكاية النصف الشمالي يندفع بان هذا
التقدير اي كون الجزء للفلك في الخارج محال فيمكن ان يقال
ح لا يمكن ان يتحقق الجزء بطريق النصف الشمالي مثلا وان
النصف الشمالي مستدير على فرض هذا المحال قال
المحاكم وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث
الجزء بعد الكل اي قبل القول كون الجزء على مقدار حاصل الكله بالفعل
غير متحيل بل جاز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصلا

للجزء

للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما يتحقق الكل
ويتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار
والا لتساوى الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ
ما يدل على ان التشابه في المقدار ايضا في الشكل فقط فتامل
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان اراد بكون
الجزء على مقدار حاصل الكله بالفعل ان الجزء من حيث انه
جزء للكل يمكن ان يكون متقدرا بمقدار الكل من حيث ان
هذا المقدار للكل فاستحالته ظاهرة ولا فرق في ذلك
الجزء المتحقق قبل تحقق الكل او ما يتحقق معه امر بالعرض
بعده وقوله فكان مقدار الكل اعظم منه على هذا التقدير
كما ترى وان اراد بهذا امكان تقدر الجزء بالمقدار الحاصل
للكل مع قطع النظر عن كون هذا المقدار للكل وتقدر الكل بهذا
المقدار ملاحظة امثال هذه الجهات فنقول بعد ما تحقق
الكل وتقدر بهذا المقدار لا يمنع للجزء الحادث بعد هذا
المقدار لانه بهذا التجوز نفس الجزء مقدر بمقدار الكل
والكل ح بناء على هذا الاعتبار يتقدر بمقدار آخر اعظم و
او يبنى هذا الكلام على التجويز والامكان مع قطع النظر عن
اعتبار تقدر الكل بهذا المقدار بل يجوز تقدر الكل بمقدار
اعظم وان كان هذا المقدار حاصلا له بالفعل لكن
يجوز انفكاك هذا المقدار والتقدير بمقدار آخر آخر واعلم
ان في الفرض الاول وهو ان يتحقق الجزء والكل او قبله يتحقق

الكل ويتقدر بالمقدار الذي يجوز ان يتقدر الجزء كما يشعر به ما
وقع عنه بقوله ان كون الجزء على مقدار حاصل للكل بالفعل
غير مستحيل انتهى وحديث تقدر الفلك بالمقدار الاعظم
يجب التجويز فاذا تقرر هذا فقول يجوز في الجزء الحادث
بعد الكل مثل هذا الطريق يحمل وما وقع عنه بقوله على انه
ليس في كلام الشيخ فيه انه يمكن حمل كلام الشيخ على التشابه
في المقدار ايضا كما يظهر من الشرح والمحاكمات والاشتراك
في الشكل المخصوص والمال واحد على انه ينافي ما وقع عنه
في الحاشية السابقة على ما ذكره المحاكم بقوله فان قلت
المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء بقوله وقد
عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل
المعين المقدر بالمقدار المخصوص بل هو الشكل الشخصي وح لا
مجال لتوهم التساوي في شكل الجزء والكل انتهى وايضا نقول
على تقدير كون المراد التشابه في الشكل فقط يرد انه ليس
للتقدر مدخل فيه ثم من الاصحاب من قال فيما يناسب
هذا المقام بهذه العبارة لا يخفى عليك ان الكلام في الاجزاء
التي يكون مقتضى طبيعتها وطبيعة الكل واحدا والاجزاء
المتقدمة على الكل كما في المركبات او كان مقتضى طبيعتها كونها
على شكل الكل ومقداره نفي المرتبة التي يكون الجزء موجودا
قبل الكل يجب ان يكون على شكل الكل ومقداره وكونه جزءا
لا يصلح الا نفيه لان جزئيته متأخرة عن الكل المتأخرة عن

الكل

الكل المتأخر عن الجزء ففي مرتبة وجود الجزء ليس له مانع من
مقتضاه فيجب حصوله واما الاجزاء المتأخرة عن الكل كما في اجزاء
البسايط فلان وجودها متأخر عن الكل انتهى وهذا كما ترى
ان من الجايز ان يقال ان مرتبة ذات الجزء متقدمة على
الكل بحيث يكون منشأ لانتزاع وصف الجزئية فيصح ان
يمنع بهذا الاعتبار التشكل بذلك الشكل وان لم يتحقق وصف
الجزئية في هذه المرتبة ولا يلزم من بعد ايضا فان الشارح
ويتبين منه انما هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها انما
استردف تشخص الهيولى بتعينها استيهما على ان المراد بتعينها
وامتيازها عما يجب وقوعها في جهات العالم لاستحالة
الاشارة اليه من دون تميزه وتعينه كذلك ومن البين
الظاهر ان هذا غير التشخص والتعين المصطلح عليه الحكماء
سيما ما عليه الشيخ وابو نصر الفارابي ايضا وغيرهما من الحكماء
من ان هوية الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصية
وجوده المنفرد له كلها واحدة انتهى ومن البين الظاهر
ان ما يعد كون الشيء ذا وضع واشارة انما يفيد تعينا
يجب كونه في جهة من الجهات لا وجود الا فيها وربما يكون هذا
ولا يكون ذاك ومن هنا اندفع ما قيل انه لو تبين منه
ذلك لا يحتاج الى ما ذكره في بطلان القسم الثاني من
المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فيكون الطريق
احصر واخف ثم لو لا يقال قد سبق منه ان الهيولى مما يحتاج

اليه الصورة في تشخصه فلو كانت الصورة تفيد تشخص
لزوم الدور لانا نقول تشخص كل منهما بذات الآخر على ما سيجيء
فلا دور انتهى ولا يخفى جواز ان يقال انه اراد على تقدير
كون الهيولى ذات وضع من قبل الصورة يلزم افادتها تشخص
الهيولى وهذيتها حيث ان التشخص والهذية ح من لوازم
الوضع والوضع يتوقف على التعين والتشخص فالتعين والتشخص
المقارن للوضع من الصورة ح وفي القسم الثاني الذي كانت
الهيولى على تقديره غير ذات وضع لا يكون تشخص الهيولى و
هذيتها بحسب الوضع ومقارنا للوضع حتى يقال هذا التشخص ايضا
ح من قبل الصورة كون التشخص مطلقا من قبلها كيف و
التشخصات تختلف باختلاف الاحوال والاوضاع فلا
يلزم من كون التشخص الوضعي من قبل الصورة كون التشخص
الذي كان حين التجرد من قبل الصورة سعي في المقام مناقشة
بانه لا يلزم من كون الوضع من قبل الصورة ان يكون الهذية
والتشخص من قبلها وتفصيله مذكور في الحاشية المكتوبة
على المحاكمات وما ذكره هذا القائل من السؤال والجواب ماخوذ
عما ذكره الكتاب من قبل اخرى من ذلك ما وقع عن الشارح
كما سيأتي بقوله زعم الشيخ هنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى
والصورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات
كل واحد منهما علة التشخص الآخر انتهى ومن ذلك فيما سيأتي
بقوله من ان تشخص كل منهما بذات الآخر مدفع الدور ثم قال

ذلك

ذلك الفاضل متصلا بما قال من الجواب والسؤال حيث قال الا
يقال قد تقرر عندهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد التشخيص لانا
نقول مرادهم ان مجرد الضم لا يحصل تشخص حاصل منهما ولا ينافي
ذلك ان يفيد امر كلي تشخص نفسه او تشخص كلي آخر ولهذا
قالوا ان الجسمية قد يكون علة للتشخص فيكون النوع منحصرا في
الفرد وذلك مبني على ان مرادهم من العلة المرجح والمخصص
لا العلة الفاعلية حتى يلزم ان يكون فاعل الواحد الشخص
امرا كليا هذا كلامه وفيه ما ترى بما ان سياق كلامه
يدل عليه والا لزم الاستدراك كما قال والنظر الوجيه على كل
حال ولكن يبقى عليه انه صرح في اواخر شرح هذا الكتاب في
شرح ما وقع من الشيخ بقوله لما شاء وهذا القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي له بهذه العبارة لما ثبت وجود قوة من
لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال
الى ان قال وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة
من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يصير النفس معه نفسا
شخصية انتهى ومن الظاهر ان حكمه هذا ليس محكما عند ذي
المنهج وذلك ان التشخص هو نحو الوجود والمزاج امر آخر لا نسبة
له معه كما شهد به ما وقع عن الشيخ في اوائل النمط الثالث في
فصل يريد اثبات تنفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر
عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذي

قوله هو هذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وتغير
مزاج جسمه الذي ما تعقم كثيرا لحال حركته في جهة ومن الظاهر
من هذه العبارة ان المزاج الذي للجسم كيف يصح ان يكون
تشخص النفس المجردة كما يلوح من ظاهر عبارته بما قال بعد هذا
فاصل القوة المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان
تسميه النفس الناطقة وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في
اجزاء بدنك ثم في بدنك انتهى وصرح في المدعى بما ان شارح
المحقق قد تصدى لشرح هذا المقام على وجه يكون غاية
مخالفة لما قاله هناك من ان المزاج هو نفس تشخص النفس
بل الحق ان التشخص انما هو وجوده المستند الى المشخص بذاته
تعالى قال الشارح تبين من تصور ماهيتها على ما
ذكره الشيخ المحقق وشرح بطلان الاقسام وعلى ما يذكره
هو انها لما كانت اولات اوضاع بالذات قائمة بانفسها يكون
ما يلي منها للاشارة مغايرا لما يقابله فقد انعدم ما لا
انقسام له هف قال الشارح تقريره انا لو فرضنا هيولى
بلا صورة وكانت بلا وضع ان الامر لو كان كذا لزم الخلاء
اي البعد الخالي عن الشاغل في الصورة الاولى لكونه محصورا
بخلاف الصورة الثانية لعدم تناهيه ولا برهان على امتناعه
ثم من الجائز ان يقال ان الهيولى على التقديرين اما ذات وضع
بالذات او بالعرض والاول باطل والا لكانت صورة لا مادة
وكذا الثاني لان كونها ذات وضع بالعرض فرع ذات وضع

بالذات

بالذات واذا ليس فليس قال المحاكم لانها اذا كانت
مشارا اليها بالذات بانها هنا او هناك يكون كونها هنا
او هناك ايضا بالذات قطعا فيكون جسما قيل وفيه نظر
لانا لا نم ان ما يكون مشارا اليها بالذات بانها هنا او هناك
يكون كونها هنا او هناك ايضا بالذات الا ترى ان الاطراف
كالسطوح والخطوط والنقط ليست متحيزة بذاتها مع انها
بان الاشارة اليها قد يكون بالذات وقد صرح الشيخ
في حاشيته على التجريد بان بعض الخفاء الاشارة الى الاطراف
اشارة اليها بالذات والى الاجسام بالتبع وتفصيل هذا غاية
التفصيل ونحن لا نذكره هنا خوفا من الاطناب وايضا لا نم
ان ما يكون متحيزا بالذات يكون جسما فان ادعى الضرورة
فيه كما هو ذاته في الكتب المباحث فيمنعه وان حسنه بان يكون
منقسما في ثلث جهات والا لكان خطا او سطحا او جزءا لا
يتجزى وكلاهما محال فيكون جسما فذكر التحيز بذاته مستدرك
اذ يكفي ان يقال لو كان مشارا اليها بالذات يكون جسما لانه
منقسم في ثلث جهات والا لكان خطا او سطحا وايضا كونها جسما
ايضا محال فاثباته ونفي الهيولى ايضا ليس اولى من اثبات
الحصة مثلا ونفي الهيولى بان يقال ان كان متحيزا بذاته كان
خطا لانه كان منقسما في جهة واحدة والا لكان جسما او سطحا
او جزءا لا يتجزى وكلها محال وايضا يكون مخالفا لقوله فيما بعد
فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها ثم قال والحق فيه

ودعوى الضرورة غير مسموعة
واما الاستدلال عليه بكون
وذلك

بيناها بالتحيز بالذات انتهى وهذا كما ترى ويمكن ان يقال
مراد المحاكم ان الهيولى اذا كانت مشارا اليها جوهر لقيامها
بالذات واذا كانت الاشارة اليها بالذات كانت
متحيزة بالذات وحاصل مراده ان الهيولى جوهر لقيامها
بالذات واذا كانت الاشارة اليها بالذات كانت متحيزة
بذاتها وهذا ظاهر لا يقبل المنع والخط والسطح وامثالهما
ليست من هذا القبيل ويمكن استنباطه عما ذكره المحاكم لو لم
يقع عنه كليه ان كلما يشار اليه بالذات يكون بكونها
ههنا او هناك بالذات بل قال في الهيولى انها اذا كانت
مشارا اليها بالذات يكون كذا وكذا وهذا صحيح على ما بيناه
على انا نقول لو وقع منه كليه صريحا او كنايه يمكن التنبيه
وما ذكره بقوله وايضا لا نم ان ما يكون متحيزا بالذات
يكون جسما انتهى وهذا كما ترى ان دعوى البديهه غير مفيده
ومن الجايز ان يقال في التنبيه على صحة ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي
منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي
منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما
يحاذي منه خلفه وكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما
بالجهات الست كما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد
وقال ايضا في تلك الحاشية والبديهه يحكم باختلاف الجهات

والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومال المكان فتامل وكن
على ما يصير في الامور انتهى ومن الظاهر انه اذا كان كذلك
كان جسما فعلى هذا لا يكون ذكر التحيز مستدركا وهذا
التوجيه لا ينافي ما سياتي من قوله فالملازمة بين
وضع الهيولى ومنهم من قال في هذا المقام قد اشتهر
بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات واقول فيه بحث
قالوا في بحث الحلول ان الاشارة اذا كان امتدادا خطيا
كان الاشارة الى النقطة المنتهى ذلك الامتداد اليها
بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع والجواب ان المراد
ان المشار اليه بالذات يعني في الواسطة في العروض
والثبوت هو الجوهر على ما تقتضيه الدليل الذي ذكرناه وما
ذكره في بحث الحلول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى
الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصوده
بالذات والى الخط مقصود بالتبع ولا منافاة بين ان يكون
الشيء مقصودا بالذات وبين ان يكون متاخرا بالذات
عن الشيء المقصود بالسع بحسب الوجود والتحقق انتهى وهو
ماخوذ عما ذكره صاحب القبسات وصريح الانتهاء محل كلام
لان من الجايز ان يقال في جوابه ان الاعراض اذا كانت
مقصودة بالذات في الاشارة فيقع الاشارة اليها بالذات
والاشارة امتداد وهمي وما وقع الاشارة اليه بالذات
يعني ما يقع اليه الامتداد الوهمي الاخذ من المشير الى المشار اليه

وهذا الامتداد يقع بالذات الى ما يقصد بالذات ولا
تحقق واسطة في العروض كما لا يخفى واحتياج الاعراض في
الوجود الى موضوعاتها لا يستلزم ان يكون الموضوعات
وسايط في الثبوت لها كما ان احتياج الاجسام الى علتها لا يستلزم ان يكون تلك العلل وسايط في الثبوت قال
المحاكم واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطع منتهى الاشارة
مستدرك على هذا التوجيه قيل اقول لا استدراك لان
القدر المشترك بين الخط والسطح والنقطة والجزء هو كونها مقطع
منتهى الاشارة واللازم من حد انقسام الهيولى في الجهات
الثلث ليس الا هذا القدر المشترك بين الامور المذكورة لا
ولعله بالخصوص فذكر الشيخ ما هو اللازم او لازم فصله
الى هذه الامور فيكون تفصيلا بعد الاجمال لفايدة ولا استدراك
فيه والا لكان كل تفصيل بعد الاجمال مشتملا على الاستدراك
انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال انه ليس من قبيل
التفصيل بعد الاجمال وكونها مقطع منتهى اشارة اليه ليس
محل هذا الترديد المستفاد من قوله ان لم ينقسم اليه فكيف
والمحل والمحصل بحسب الحقيقة واحد والاختلاف بحسب الادراك
والملاحظة دون المدرك وليس الامر هنا كذلك كيف ان
المعتبر في خواص الجملة انما اذا اكتفى به ولم ينفصل اتم المراد وفيما
نحن فيه كذلك وعلى تقدير القول بكونها مقطعا ما لم ينضم
اليه هذا الترديد لاتم المراد وبدون اخذه في الترديد يتم

الدليل

الدليل وليس المراد من الاستدراك الا هذا قال المحاكم وايضا
كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة في قبل حاصله ان المفهوم
من كلام الشيخ ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع
للهيولى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت
الوضع لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض
واقل ما يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة في
ثبوت الوضع للهيولى فان عرضه يحصل بمجرد مدخلية الصورة
في وضع الهيولى وكونها واسطة في عروضه للهيولى ثم قال
على ان مدخلية الصورة في وضع الهيولى كونها واسطة
في عروضه للهيولى فرقا على ان مدخلية الصورة في وضع
الهيولى لا يتصور بدون علاقة اخرى لها انتهى وهذا كما ترى
انه ماخوذ مما ذكره بعض الافاضل على المحاكم بقوله اقول قد
عرفت مما سبق ان المقصود ليس الا ان وضع الهيولى مستفاد
من الصورة اي للصورة مدخل في حصول الوضع لها الا ان
حصول الوضع للهيولى بالعرض كما فهمه المحاكم فلا يرد ما اورده
نعم يرد انه لا يلزم من انتفاء الوضع على تقدير عدم الصورة ان
يكون للصورة مدخل في حصول الوضع لها لما سبق من ان
انتفاء شيء على تقدير انتفاء الآخر لا يستلزم توقفه على الآخر
ولو استلزم لامكن ان يقال وضع الهيولى غير موجود فكيف
يكون ذات وضع انتهى وهذا ترى لان الهيولى لو اتصفت
حقيقة في حد نفسها بالوضع بحسب الذات لا بالعرض ففي حل

لا نفهم معنا ولعلها الفرق بينهما

لا نسلم ودون علاقة اقرانها
ثم يمكن اثباتهم

اما اولا فلان ما ذكره من الواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض فان الاعم في الصلاة ولما انتهى فلان ما ماخوذ

ذاتها اما ان ينقسم على الاطلاق في الجهات فكان ذا حجم او لا ينقسم
فنقطة او خط او سطح وما وقع عن الشيخ بقوله ولو كان له في
حد ذاته الخ يدل على عدم الاتصاف بالوضع بحسب الذات و
من ههنا يعلم ان مقصود الشارح ان الصورة واسطة في عروض
الوضع للهيولى والتوجيه الذي ذكره المحاكمة في قوله كلامهم
به المراد من الاصحاب من قال نعم يمكن اثبات كونها واسطة
في العروض والاشارة بوجهين احدهما انه لا شك ان للجسم
حيزا واحدا ومن المعلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون ههنا
امران كل منهما متحيز بالذات بهذا الحيز والا لزم ان يدخل
المتحيز بالذات في متحيز بالذات الآخر وقد ادعوا استحالته
في بحث امتناع تداخل الاجزاء التي لا يتجزى وثانيهما انه لا
شك ان للصورة مقدارا فان كانت الهيولى مشارا اليها
كان لها مقدار بالذات كيف لا والاشارة بالذات
وهو يقتضي قيام المقدار بالذات فان كان ذلك المقدار
هو المقدار القائم بالجسم لزم قيام عرض بمحلين وهو محال و
الا لزم تداخل المقادير هف انتهى وهذا كما ترى يجوز ان
يقال اما ادعوا استحالته في بحث امتناع تداخل الاجزاء
التي لا يتجزى ههنا واستحالته بسبب ان التداخل هناك
يستلزم عدم ازدياد الحجم بل عدم الحجم وعدم التأليف ولا
يلزم ههنا مثل ذلك قال المحاكمة وان قبلت الصورة
فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها اقول فيه

ولا د

نظر

نظر اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنا لها مطلقا لكن
بعد تجردها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما
يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول الفطرة
او بعدها واما المقارنة بعد التي التجرد فلا لانها يمتنع بالنظر الى
ان ذات الهيولى ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد
وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا نظرا الى ذاته انتهى
وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره هف الافاضل على قول المحاكمة ان
الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها الخ بقوله يرد عليه ان
هذا غير حاسم لمادة الاشكال لانه انما يتم لو قيل ان لحوق
الصورة للهيولى المجردة من حيث هي ممكن وممتنع بالنظر الى الصورة
النوعية او بالنظر الى شيء آخر واما لو قيل ان لحوق الصورة
للهيولى المجردة من حيث انه ممكن بالنظر الى ذات الهيولى
وهو غير مستلزم للمحال ومن حيث انه مستلزم له غير ممكن
فالحق في الجواب ما ذكره ثانيا وقد اشار اليه الشارح في آخر
هذا البحث في توجيه قول الشيخ فاحدس من هذا يظهر عليك
عند النظر فيه انتهى وهذا كما ترى لان من الجائز ان يقال
الهيولى التي يمكن مقارنتها والحاصل ان الشيء الذي لا يتصف بالو
يستحيل اتصافه بالوضع ابدا كما ان المتصف به لا ينفك
عنه كذلك كما نبه عليه الشريف المحقق بقوله ومنهم من
قال الموجود الذي لا يتصف بالوضع يستحيل اتصافه به ابدا
كما ان المتصف به لا ينفك عنه ابدا وصفان لا زمان

لعلها انه

ح لما يكون ذات وضع م

لموضوعها قال المحاكم الثاني بعد ان الكلام في هيولى الاجسام
فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها يقل اقوال فيه نظرا المقصود
من الفصل بيان استلزام الهيولى للصورة على ما صرح به الشارح
وح نقول لخص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهيولى
التي يقارن الجسمية في الحال فلا ام المقصود اذ لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الصورة الجسمية
في المستقبل ويتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تقارنها الصورة
الجسمية ابدا بواسطة صورة نوعية قارنتها ومنعتها عن افتراقها
بها فلم يلزم شيء من المحالات الثلث ثم اقول بذلك الاحتمال
ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها
حصلت في حيز كانت حين مقارنة الاولى فيه فلا يكون
ترجيحا من غير مرجح فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى
لم تجرد عن الصورة قبل مقارنتها لها وما ذكرت من الاحتمال
لا يقدح ههنا ولان الهيولى لا تجرد عن الصورة بعد المقارنة
فيجيء بيانها حيث ثبت انها مفتقرة الى الصورة قلت
برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة قد ذكرها الشارح
حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية
لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما
يتلو هذا الفصل فعلم ان عدم انفكاك الهيولى عن الصورة انما
يتبين ههنا لان بعضها منه يتبين ههنا وبعضا آخر فيما

يجيء

يجيء على انه لو بني الكلام على ما يجيء لم يحتج اثبات عدم
انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان
ما يجيء يبين عدم الانفكاك مطلقا فلا حاجة الى تعيينه
وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ما يجيء من
افتقارها الى الصورة كان متفرعا على تجنب التلازم مبنيا
عليه على ما ستعلم والمقصود تفنيد بيان كيفية علية الصورة
للهيولى فكيف يبنى تجنب التلازم عليه انتهى وهذا كما ترى
يجوز ان يقال الذي رد المحاكم تصحيح كلام الشيخ ولا يلزم عليه ان
يفسر كلامه على ان ينطبق على ما اتى الشارح قال الشارح لئلا
يقال الصورة النوعية التي يقارن الجسمية اي لو لم يقيد بقوله
بل قال ليس يمكن ايضا ان الصورة ان عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية لكان للخصم ان يمنع ويستند بان الصورة
النوعية مقتضية حيزا مخصوصا ومعينة له كما في الصورة الجسمية
فلما قيد الاوضاع الجزئية بكونها اوضاعا لاجزاء كل واحد سقط
الاعتراض به لان الصورة النوعية وان تعين حيز الكل
لكن لا تعين وضع كل جزء من اجزاء الوضع ومنهم من قال
لا نذهب عليك انه لو قيل العقل الجزئي الجزء هي هيولى العنصر
الكلي اندفع هذا الاشكال لان العنصر المتجزي بجزئي اجزاء
فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء المتجزي بجزء من اجزاء الحيز
لانا نقول ليس لها قبل الامتياز تحقق وتميز حتى يطلب التخصص
وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال كذلك العنصر

ح نقول

كل الاجزاء فرضية محتمة

الكلي تصورا وضاع متعدده في حيزه وح يطلب تخصص
حصوله فيه ببعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع
حتى يقال العله هو المخصص ولقائل ان يقول كان الموضع المعين
هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول في ذلك الوضع المعين
الواقع هو مقتضى الصورة النوعيه اذ الدليل الذي على ان
لكل جزء موضعا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا
انتهى وهذا كما ترى لم ما ذكره اولا ما حوه عما ذكره المحقق
الدواني فيما وقع عن الشارح بقوله لكان لا يخلو اما ان
يحصل له ثم ذكر متصلا بما نقلنا عنه بقوله الحق في الجواب
عن اصل الاعتراض ان يقال ينتقل الكلام الى طلب تخصص
الهيولى المجردة بتلك الصورة النوعيه فان ذلك التخصص
لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء
في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلكية
لا يمكن تجردها عن الصورة لفقدها عندهم انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال ان نقل الكلام في تخصص الهيولى
المجردة بكل واحد من الصورة النوعية فنقول كل واحد
من الصور مسبوق بصورة اخرى او ما يقوم مقامها في
الخصوصيه وهكذا يترتب الى غير النهاية كما قالوا في الحوادث
اليوميه وان نقل الكلام الى تخصص الهيولى المجردة بمجموع تلك
الصور نقول تخصص هذا الهيولى متصورة بصور غير متناهيه
كانت جزء لهذا المجموع ثم نقول تارة اخرى لم هذا مناسب ارادته

جسم م

على تقدير

في الشق الاول اي الهيولى المجردة عن الصورة قبل ان يقترن
بها كما يشعر به ما وقع عنه بقوله لان نسبتها الى جميع الصور
على السواء والحاصل انها على فرض تجردها عن الصورة النوعية
على ما سياتي في بحث التلازم بينها وبين الصورة النوعية
فليس بعض الاحيان اولى ان يقترن بها صورة نوعية
بخصوصها لتساوي نسبتها الى الجزاء مكان الكلي وذلك بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك لان وضعها السابق يرجح حصوله في
بعض منها ولكن بقي جواز ان يكون الهيولى الثانية بكليتها
تصير عارية عن صورتها النوعية ثم يلبسها تارة اخرى في
ذلك المكان وقس عليه امر هيولى الكل قال الشارح الذي
كان الوضع السابق واجبا لا عارضا في الصورة الاولى وهو
ان يكون جزء من الهواء يكون في مكانه المخصوص بها قال
الشارح ولا عارضا في الصورة الثانية وهو ما اذا اخرج
عن مكانه بالقسر واختلفت الصورة في المكان الذي جعل
بالقسر فانه عرض له هذا قال الشارح وهو سبب لفقد
الموضع الثاني لانه لثقله لا بد وان ينزل الى الجزء المماس لذلك
الجزء الذي كان موضع الهواء من الماء الاعلى سبيل التدلي
وهو ان يلحق الثانية بواسطة لحوق اخرى قبلها وان لم
يختص بموضع معين وهيئة متعينه واجاب عنه بكون كل
صورة اعلم ان الامام اورد في شرح المتن ما يطابق لفظ
الشيخ من المثال الذي ذكره هذا الشارح ومثل بالقطرة

والوضع السابق خاصة بوضع الجزء الهوائي

ف الش

من الماء المختصة بجزء واحد من حيز كليته واورد هذا السؤال
مع اسوله اخرى واجاب عنه لا باعتبار انه مذكور في المتن
فانه لا يرد ما قاله المحقق قال المحاكم وههنا سؤال آخر قال
اقول بما ذكرنا وحققنا اندفع هذا السؤال لانا نطلب تخصص
الهيولى عن المجردة الصورة عن التشخيصية او الحالة التشخيصية
لان نسبتها الى جميع تلك الصور والاحوال المقتضية لخصوص جزء
من الحيز على السواء لا وضع لها في السابق ولا موضع ولا
حال يقتضيه حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الحيز
انتهى وهذا كما ترى انه يندفع بما قررناه لا يلزم من كون
الشيء مخصصا للصورة النوعية او التشخيصية او الحالة
المقتضية للوضع المعين ان يكون من قبيل الامور التي
لها وضع كيف والمقتضي والمقيد للصورة النوعية الفلكية
بل العنصرية المقتضية للاوضاع المعينة من الامور المجردة
كما لا يخفى قال المحاكم وفي قوله انما لم يقصد اي جزء
اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا هل لا يخفى عليك ان
معنى كلام الشارح وانما تقتضيه الى قوله بسبب الوضع
السابق هو انه ليس عدم قصد جزء الهيولى اذا صار ما الى
حيز اتفق منه وقصد الموضع الذي هو اقرب اجزاء الموضع
الى الموضع الاول بسبب الوضع السابق فمعنى انما ظاهر وكان
المحاكم زعم ان قوله فتخصص مصدر وقع مبتدأ وقوله بسبب
الوضع خبر فحكم ان لفظة انما لا معنى لها وليس كذلك بل قوله

فتخصص

فتخصص فعل ماض وقوله بسبب الوضع السابق ليس متعلقا
به بل بقوله وانما لم يقصد فلا اعتراض انتهى وهذا كما ترى
بل ظاهر الشرح كما سيدل على انه متعلق بقوله فتخصص
لا بقوله وانما لم يقصد وذلك حيث قال الثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي الى آخر ما ذكره في الشرح
قال الشارح واما ان تكلف بجواز اتصاف الهيولى بالتوجيه
سؤال الامام هو ان يقال سلمنا ان الصور والاوضاع
السابقة منفية عن الهيولى المجردة ولكن لا نسلم انه اذا
لم يكن موجبة لتخصصها موجب آخر فانه لا يلزم من
انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا ثم لا يجوز ان
يقال ان الهيولى كانت موصوفة بصفات آخر غير ما ذكرتم
حين خلوها عن الصورة الجسمية وتلك الصفات اوجبت
تخصصها بحيز معين ومن البين انكم ما نفيتم هذا الاحتمال
ومع قيامه لا يتم ما ذكرتم اجاب الشارح بان المخصص
اما تلك الاوضاع او الاوصاف اما ان يقتضي تخصص الهيولى
بوضع اولا والاول يستلزم كونها غير مجردة وقد فرض خلافه
والثاني ان يكون نسبة الهيولى مع تلك الاوصاف الى جميع
الاوضاع متساوية وح لو اوجبت تخصصها بوضع دون آخر
يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم
يقتض لزم ما ذكر فلم لا يجوز ان يكون الاوصاف تقتضي
الوضع المعين بشرط حلول الصورة فيها لا انها تقتضي لذاتها

وهو صريح في ان القاصد هو الوضع السابق والسبب لتخصص الموضع الجزئي منه لا الهيولى الجزء الهوائي قدس سره

قال الشارح ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة اقول لا يجوز
اتصاف ذات مجردة بصفات متعاقبة لا اول لها
ولكن على ان يعد كل سابق لما يتلوه من لاحق الى ان تخصص
بوضع معين انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما بين في محله
ان تعاقب الموجودات يكون بالحركة واما ثانيا فلان الصفة
التي يجب اقترن الهيولى بها الصورة اما ان يصير بها ذات وضع
ام لا وعلى الاول يلزم كونها متحيزة بالعرض من دون صورة و
على الثاني يكون على حالة كانت لها من تساوي نسبتها
الى جميع الاحياز والاوضاع قال المص تذنيب لا يتم
البرهان وتقريره ان يقال لما ثبت امتناع تجرد هيولى
الاجسام عن الصورة قبل الاقتران يلزم امتناع تجردها
مطلقا اذ لو تجردت يلزم امكان المحال وذلك لانها لو
تجردت واقترنت الصورة بها ممكن فيلزم امكان تجردها
مع امكان اقتران الصورة بها لكن التجرد مع اقتران محال
لاستلزامه المحال المباين فيلزم امكان المحال وامكان الاقتران
ثابت فينتفي امكان التجرد وانما قلنا ان الاقتران ممكن لا
لو امتنع فاما ان خلت الامتناع لذات الهيولى او لعوارضها او
لعوارضها المفارقة والاولان باطلان والا لما قارنت ابدا
فتعين الثالث وح يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى
مطلقا وظن بعض المشارحين ان الشيخ نبه في هذا الفصل على
تركيب البرهان فان الفصل السابق مشتمل على مقدمات وذلك

باطل

باطل اذ التركيب انما استفيد من الفصل السابق كما بينا
وزعم آخر انه اشارة الى امتناع تجردها بعد المفارقة اذ
الفصل السابق انما دل على امتناع تجردها قبل المفارقة
قال الشارح ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس
الاحتمال الذي اورده هذا الشارح احسن مما ذكره الفاضل
الشارح وتوجيهه ان يقال ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته
يدل على ان الهيولى المجردة لا يقترن ولكن لو قلتم انه يلزم
من هذا ان لا يتجرد الهيولى عن الصورة كيف ومن الجائز
ان لا تقترن بعض الهيوليات بالصور ابدا الجواب بانه
ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن ابدا وينعكس بعكس النقيض
الى ان المقترنة لا تتجرد ثم يقول هيولى الاجسام مقترنة ولا
شيء من المقترنة بمجردة فلا شيء من هيولى الاجسام بمجردة
للصورة هو المطلوب وهذا لا يدل الا على تفهمه من فحوى
كلامهم والا لا يجوز ان لا تقترن بعض الهيوليات ولا يمكن
عليها المقارنة فان قيل الطبيعة الهيولانية واحد فهما
صدق على البعض صدق على الكل منعنا ذلك ولما اصل
انه اشار بقوله يحتمل ان المناقشة على ذلك البرهان بجواز
جواز هيولى مجردة عن الصورة ابدا والدليل لا يدل على نفيه
بل انما يدل على استحالة مقارنتها للصورة بعد تجردها عنها
مطلقا وذلك بخلاف ما اذا جعل الحدس دليلا على استحالة
تجردها لصيرورتها مجردة من المجردات مع ان فعليتها

تكون مرهونة بالقوة والاستعداد فلو تجردت عن الصورة
ابدا او في بعض الاوقات لكانت صافرة الكف عما لها
من الاستعداد ومن ههنا ظهر حال ما قيل سابقا فيه نظر
اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنا لها مطلقا لكن بعد
تجردها لا يكون لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما
يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان في اول
الفطرة او بعدها واما المقارنة التي بعد التجرد فلحالها يستمر
بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره ما يقال في الزمان من ان
عدمه بعد وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا
نظرا الى ذاته وكذلك ما يقال في امتناع اعادة المعدوم
ان الوجود الطاري على العدم الطاري على الوجود يجوز ان
يكون ممتنعا بالذات لنفس الهوية قال الشارح لا يدل
بالذات على امتناع تجرد الهيولى من الصورة بل يدل على
ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا انت خبير ان
ما وقع عن المحاكم في اول الفصل السابق بقوله لا يقال
القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة
غير ذات وضع وما ذكره في جوابه بقوله الثاني ان الكلام
في هيولى الاجسام مأخوذ مما ذكره الشارح ههنا من دون
الحاجة الى ما ذكره المحاكم سابقا فتدبر قال المحاكم فيكون
اختلافهما انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية
قيل اقول فيه بحث لان هذا الدليل على اثبات الصورة النوعية

في العناصر بناء على اتحادها في الهيولى كاتحادها في الهيولى كاتحادها
في الجسمية ولا يدل على اثبات الصورة النوعية في الافلاك
لما تقرر عندهم ان هيولاتها مختلفة بالنوع انتهى وهذا كما ترى
ضرورة ان الهيولى من حيث انها هيولى سواء كانت في الافلاك
او في غيرها بمعنى فلا يصح ان يحصل بها النوع كيف وان شأنها
القبول والاستعداد والامكان وما به يحصل النوع يلزم ان
يكون الهيولى مبدأ المحصل النوعي سيما ان الجنس والمادة متحدان
بالذات والعقل فلا يصح ان يكون الهيولى مبدأ المحصل النوعي
سيما ان الجنس والمادة متغايران بالاعتبار سواء كانت
في الافلاك او العناصر وما وقع عن المحاكم بقوله وهي مبادي
للآثار المختلفة على ما عليه الحكماء يدفع ما ذكره صاحب القيل
كما اشار اليه الشارح المحقق بان القابل لا يكون فاعلا ومن
الظاهر عدم اختصاصه بالقابل في العناصر بل انه يشمل الافلاك
ايضا قال المحاكم ومن الفهم العجيب ان يفهم من قدان
الهيولى قبل اقول مراد الشارح ان الهيولى في العناصر بالنسبة
الى كل واحد من الصور النوعية قد يقارن اي في بعض الاوقات
وقد لا يقارن اي في وقت آخر فكلمة قد مستعملة في تبعيض
الوقت على ما هو اصلها ويدل على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان
يقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل يقارنها وقتا دون وقت
ولو كان مقصوده التبعيض باعتبار افراد متعلق الحول
الذي هو الصور لم يكن لتلك المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود

واما قوله الهيولى لا يفارق هذه الصورة مطلقا بل يقارن
واحدة منها فقط فلعله توطيئة لقوله ولا يجب ان يقارن
تلك الواحدة دايما واراد بجزئية الحكم جزئيته باعتبار الوقت
باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقى الكلام ظاهر لا نقاش
عليه نعم يتوجه على هذا التوجيه ان يختص فايدة قدس سره على
هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى يتناول الفلك على
ما قال الشيخ او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وليس
مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم من كلمة قد معتبر
فى الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يرد ان الدليل لا يدل على
انه قد يقارن بل الدعوى التى استدل عليها ما اشار اليها بقوله
يريد اثبات الصورة النوعية ومقصوده النكتة فى التعبير
منها بعبارة قد واقول يمكن ان يقال فايدة قد التنبيه
على ان الهيولى تخلو فى العناصر عن صورها المعينة وفى الفلكيات
لا يخلو منها وكلمة قد مستعملة فى تقليل الحكم وتظهر فايدتها
بالنسبة الى طبيعة الهيولى فى الجملة المتناول للفلكيات والعنصريات
واما ان قد لا يستعمل فى تبعيض الحكم فقد عرفت جوابه انتهى
وهذا كما ترى لا يناسب ما وقع عن الشيخ هنا بقوله والهيولى قد لا تخلو
ايضا عن صور اخر ومتعلق المحمول الجسم لا الصورة المفردة الواحدة
يدل على ان المراد ما فهمه الشارح واعترض عليه بانه لا يلزم ان
لا يكون لتلك المقدمة مدخل فى ادا المقصود بل يكون لها
مدخل لان المقدمتين المستفادتين من قوله ولما كانت

الهيولى لا يقارن هذه الصورة عاليا قوله بل بما يقارن بها
وقتا دون وقت اورود لفظ قد المفيدة مع الفعل المضارع
جزئية الحكم ومن الظاهر ان هذه المقدمة تفيد ايضا جزئية
الحكم لانه اذا كانت مقارنة الهيولى نظرا الى الصورة الواحدة ايضا
وقتا دون وقت فلا يصدق ما ذكره الشيخ الا جزئيا لا محالة
ومن البين انه يفيد جزئية الحكم بالمعنى المذكور وما وقع عن
الشارح بقوله ليعلم ان الحكم الكلى مقارنة الهيولى لما يقارنه من
الصورة النوعية الى آخره يدل على ان ما ذكره صاحب القبسات
هو مراد الشيخ وما ذكره بقوله فاقول يمكن ان يقال حاصل كلامه
ان الهيولى اعم من هيولى الفلكيات وعدم الخلو الذى هو ردى كلام
الشيخ ومنوط بالنسبة الى الهيولى الفلكية فيظهر منه بحسب المفهوم
ان بعض الهيولى وهى هيولى العناصر كانت خالية عن صورها
المعينة ولكن المعنى المراد من هذه العبارة عدم الخلو
فى الهيولى الفلكية وفيه ما ترى كيف وقول الشيخ كيف ولا
بد من ان يكون اما مع صورة تابى عن ذلك لان هذا لا
يجرى فى الهيولى الفلكية بل فى المطلق وفى قوله وقد عرفت
جوابه نقول من هذا يجوز ان لا يفهم الجواب المفيد فعليه
البيان من مقام آخر حتى ينظر فيه فافهم **قال الشارح**
احدها قبول الانفكاك والانيتام والتشكل لما كانت هذه
الامور ظاهرة الوجود قد يصدق الشارح المحقق لها فى اثبات
المدعى وهو على خلاف ما عليه امر بعض الاعراض كحرارة الماء

مثلا لخفائها ثم انه لابد لها من سبب ولا يصح ان يكون هو
الجسمية المطلقة لاشتراكها ولا الهيولى لامتناع القبول
والفعل فيها وانما لم يذكر الاشتراك ههنا ايضا بجريانه في الهيولى
العنصرية دون الفلكية لاتحادها بالنوع في الاول دون
الاخير ولكن يبقى الاشكال على هذا التقدير فيما وقع عند قوله
لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ودلك
لاختلاف المواد فيه بالنوع فكل مادة منها تسئل بلسان
حالها ما يليق بحالها فلا يكون على سنة واحدة نظرا اليها
على انه يمكن ان يكون المجردات الصرفة التي تنحصر كل نوع منها
في فرد توجب ذلك الاختلاف كما نبه عليه في الخط الثاني
من هذا الكتاب حيث يقول تعرف الكواكب مواضعها بقول
الفاضل المحاكم لما استشعر بهذا الاشكال قال لانا نقول
نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر عن الاجسام
فبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من
الماء فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة
النوعية انتهى ثم ان من العجب ان بعض الناس بعد ما ذهب
الى عدم علية الهيولى لتلك الاعراض للزوم كونها قابلة وفاعلة
قال معترضا على المحاكم بقوله فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل
على اثبات الصورة النوعية في العناصر بناء على اتحادها في
الهيولى كاتحادها في الجسمية ولا يدل على اثبات الصورة النوعية
في الافلاك لما تقرر عندهم ان هيولاتها مختلفة بالنوع فلعل

نسبة المفارق

اختلاف

اختلاف الحقيقة فيها مستند الى اختلاف هيولاتها فقط لا
الى اختلافها في الصورة النوعية هذا كلامه ولا يخفى ان حديث
كون المادة قابلة لا فاعلة جار في الافلاك ايضا ثم انه بعد ما
وصل الى ما قال الشارح المحقق من انه لا يمكن ان تقتضيها
الجهة المتشابهة في الاجسام ولا الهيولى لان الفاعل الا
يكون قابلا له قال فيه نظر لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك
مخالف لهيولى الافلاك الاخر بالنوع فيقول لعل مبدع الاثار
المختلفة لكل فلك هو الصورة الجسمية هذا كلامه ولا يخفى
ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فكيف يصح استناد
امور مختلفة اليها وكون موادها مختلفة بالمهية لا يؤثر في
ذلك فليتدبر ثم ان اثبات ارباب الانواع على ان يكون
كل منها متصرفا في افراد نوع تصرف تدبير انما يكون فرع ثبوت
النوعية وهو انما يكون في الاجسام بصور نوعية جسمانية
كالماء والنار والارض والهواء من بسائط العنصريات وكا
الانسان والفرس وما يشابههما من الحيوانات وكا
لياقوت والذهب والفضة من المعدنيات وقس عليه
امر الفلكيات فما لم تثبت تلك الصور النوعية لم يصح
القول باثبات ارباب الانواع ثم بعد اثباتها يصح اثبات
تلك المجردات من ارباب الانواع وذلك على ان تستند تلك
الاثار الى تلك الارباب بواسطة الصور النوعية ومن ههنا ظهر
حال ما قيل فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا

وبعده ثانية اخرى

كما قيل نحو يعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلا
انما يصدر من بدن زيد لا الجوهر المفارق الذي يسمى نفسا
نعم غاية الامر ان نسلم ان مبدوه لا يكون مفارقا كالعقل
واما انه ليس مفارقا اصلا فغير ضروري كيف وقد نقل
ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدا مفارقا تستند
اليه آثاره الصادرة عنه ظاهرا يسمى رب النوع هذا كلامه
ولا يخفى ان من الناس الذي ذهبوا الى ذلك هم الاشراقيون
والتعبير عنهم بانهم من الناس لا يخفى ما فيه من الادب فقد
ترب ثم ان تلك الارباب لما كانت مجردات صرفة متعلقة
بانواع متحدة فنسبة كل منها الى كل نوع من هذه الانواع نسبة
النفس الى البدن الشخصي فلا يصح استناد هذه الآثار الى تلك
الارباب الا بعد اثباتها واثباتها انما يكون بعد هذه الانواع
ضرورة انه لو لم يكن كذلك لكانت نسبة كل منها الى جميع الاجسام
على السواء فيتعين ان يكون ذلك من جهة اختصاص كل جسم
بامر زائد على الجسمية ولا يصح ان يكون ذلك عرضا والا لزم
تقوم الجوهر بالعرض فيكون جوهرا وليس ذلك الا الصورة النوعية
قال الشارح ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة
قيل قوله فيه نظر لانه لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك مخالفة
لهيولى الافلاك الاخر بالنوع في نفس العلل مبدا الآثار المختصة
بكل فلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط تلك الهيولى القابلة
لتلك الآثار والاعراض بل نفس العلة المؤثرة هو الجسم الفلكي المخالف

بالنوع

بالنوع وهو لم يكن قابلا لما يفعله ولا مشتركا بين سائر الاجسام
انتهى وفي هذا كما ترى ان من الجائز ان يقال كان القابل لا يكون
فاعلا للآثار التي كان القابل قابلا لها لا يكون شرط تاثير
الفاعل اي ما يكون به تم فاعلية الفاعل وتاثيره اي الذي
بانضمامه تم تاثير الفاعل فوجد المعلول والحاصل ما هو من
قبيل الجزء الاخير للعلة التامة للاثر وانما قلنا ذلك لان
دليل عدم كون القابل فاعلا يجري ايضا فيه بل اجراؤه ههنا
اظهر كيف لا والوجوب والامكان اللذان يكونان تلازمين
للقبول والفعل على ما يظهر من كلامهم ودلالة تنافيهما على تنافي
الملزومين ظاهر ثم يقول انه لا يتحقق في الهيولى وان
كانت مخصوصة الا القوة والاستعداد والتهيؤ والامكان
والقبول نظرا الى هذه الاحوال فيستلزم ان لا يكون شرط
التاثير الذي به تم وجود المعلول الذي كان اثرا يتحقق
في هذا القابل ويقول ايضا اما ذكره في شرطية الهيولى للآلات
المبدا اما ان يكون من قبيل الشرط الذي يقال في الماهية
بشرط شيء مثلا يقال الحيوان بشرط الناطق انسان اي
الحيوان الناطق اي ذلك المجموع عين الانسان في المؤثر
هو مجموع الصورة والهيولى وهذا ما ذكره في قوله بل يقول
فليس كلاما آخر واما ان يكون الشرط الذي يقال في
مقام آخر ويتصور هذا على نحوين احدهما ان يكون الهيولى
نفسها شرطا وجزءا للعلة التامة وفيه ما سياتي في قوله

ميس

بل نقول والثاني ان التقييد بالهيولى ان كان شرطا او جزءا و
هذا مما استلزمه لكون الهيولى شرطا ايضا يستلزم ان يكون
المنوع والمحصل والمبدء الذي تترتب عليه الآثار المختصة
بلا انتظار امر آخر عرضا فقد اشار الشارح الى ابطاله بقوله
ويجب ان تكون صور الاعراض قبل له وما ذكره بقوله بل نقول
فيه ان الجسم الفلكي المخالف بالنوع يشترك مع ساير
الافلاك بل مع ساير الاجسام في الجسمية لا في الصورة الجسمية
التي هي طبيعة نوعية على ما تقرر عندهم بل في الجسم الذي كان
معدودا من اجناس الانسان وغيره من الاجسام والمؤثر
في الجسم الفلكي ليس باعتبار هذا الجنس او ما يؤخذ منه هذا
وهو مبدء الجنس بل باعتبار الفصل والمنوع ومبدء عمله على
تقدير هذا القول بالصورة النوعية التي هي مبدء الفصل
لا محالة وليس المراد الا اثبات مبدء الفصل والمنوع وهما
قال الشارح ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها
اي اذا ثبت ان تلك الامور علة فمن الجواهر اذ لو كانت
اعراضا لامتنع ان يصير جزءا من الجواهر لامتناع كون العرض جزءا
من الجوهر لكن اللازم باطل ضرورة انه من مقومات الجسم
اذ يمتنع ان يحصل الاجسام بدونها وفيه نظر اما لا نسلم ان
امتناع الحصول يستلزم كونها جوهرا ولو لا يجوز ان يكون عرضا
على انا نقول نسلمه نمنع كون العرض جزءا من الجوهر كالجسم الذي
يكون البياض جزءه وهو الجسم الابيض قال الشارح ومما

او مبدأه م

يوجد ذلك بقاؤها في بعض الاجسام هذا الفرق غير تام
لاختصاصه بما يزول الاعراض عنه وهي العنصريات دون
الفلكيات لامتناع زوال اعراضها قال الشارح وليست
الاستعدادات ولا الموادّ لا يبقى الا عند وجود الاجسام
ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول واما المواد
فلكونها قابلة وامتناع كون القابل فاعلا وقد تخيل من
ذلك ان اختلاف تلك الاعراض انما يفتقر الى تلك المبادي
من حيث ان يجعل المبادي للاجسام محصلة المحاكو والباقي
باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا
الهيولى قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون آثار الصورة
النوعية في الهيولى ان يكون الصورة متعلقة بالهيولى حالة
فيها لجواز ان يكون حالة في الصورة الجسمية او في الجسم
المطلق المركب من الصورة الجسمية والهيولى ويكفي هذا الا
في كونها سببا لآثار يتحقق في الهيولى على انه لو اقتضى ذلك
كونها في الهيولى يلزم حلولها في الصورة ايضا لانها تكون
سببا لآثار يتحقق في الصورة الجسمية كالمقدار والوضع
والتحيز هذا ان اريد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها كما هو
الظاهر وان اريد به ما يتناول حلولها فيها ايقانها او
هو معنى كونها مادية لا مجردة فلا يصح تقسيمها الى المقارن
والمفارق ثم تقسيم المقارن الى المتعلق بالهيولى والى غير المتعلق
بها انتهى قال الشريف المحقق قدس سره على ما وقع عنده يجب

ولا يخفى انه يجوز تقسيم كل الى فرع مشهور تم

لان يقال انه يتبدل ايضا
حيا وهي من الاعراض م

قال م

تباط

فالهيولى او حلولها
فهي عنده معنى المفارق م

ان يكون متعلقه بالهيولى لاقتضائها اى لا يوجد بدون الهيولى
انتهى وذكر المحقق الدوانى ومقسم المقارن بمعنى كونه
ملتبسا الى المتعلق وغير المتعلق الهيولى الذى ذكرناه صحيح
ولا غبار فيه كيف لا وليس معنى المقارن ما لا يوجد بدون
ما هو مقارن له حتى لا يصح التقسيم وبوبه ان الصورة
الجسمية المقارنة للهيولى يمكن ان يقال فيها كما قالوه ويقع
مبحثنا اما الذى لا يوجد بدون الهيولى اصلا فلا يوجد وهذا
ظاهر قال المحاكم لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك
الاثار انما يصدر من الاجسام قلت هذا جواب بتغير الدليل
اقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة فى محل المنع وهل هذا الا
كما قيل نحن نعلم بالضرورة ان الاثار الصادرة من زيد مثلا
انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر المفارق الذى يسمى
نفسا نعم غاية الامر ان نسلم مبدأ لا يكون مفارقا محضا
كالعقل واما انه ليس مقارنا فغير ضرورى كيف وقد نقل
ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا
يستند اليه اثاره الصادرة ظاهرا وذهب افلاطون على
ما روى عنه الشيخ المعقول الى ان لكل شئ جوهرا مفارقا
مبدأ لاثاره انتهى وهذا كما ترى ان الحق الحقيق بالتصديق
ان المراد بكون هذه الاثار صادرة عن الاجسام كونها فى
انفسها طالبة لها مشتاقة اليها شوقا طبيعيا او ارادياو
ذلك بحيث ان الطبيعيين يعنون بالفاعل مبدأ التحريك

لا هو

لا مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري الحق جل الله كما اشار
اليه الشيخ فى الهيات الشفاء والحاصل انا نعلم ضرورة ان هذه
الاثار فى ذاتها مستنده اليها مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات
الاعتبارات الخارجة فتعين استنادها الى ما يختص بها
من الصورة النوعية وليس المراد اثباتها على ما فى
الفلسفة الاولى بل المراد بداهتها على ما هو عليه الطبيعيون
وهو كونها مبدأ للحركة والسكون بالذات فلذا عبر عن
فاعليتها له بالاستحقاق قال الشارح الفاضل نقول اختصاص
كل واحد من اقسام الاجسام بكل واحد من هذه الاحكام لا يخلو
ان يكون للجسمية العامة المشترك فيها او لا لوازمها ولا للفاعل
المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا
لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون ساير
الصفات ودون ساير الاجسام امرا ممكنا وقع لا من سبب
وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة و
ذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشترك فيها فلا بد وان تكون
ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجسمية وذلك هو
المطلوب انتهى وهو صريح فى المدعى حيث عبر عن ذلك بالاستحقاق
لا بالفاعل المفيد المعطى الذى هو المراد فى الفلسفة الاولى على
ما نقله شيخ اتباع الرواقيين ومحيى مراسم الاشراقيين عن
افلاطون من ان المفيد للوجود والمحيى له وهو الفاعل الذى كان
مرادا فى الفلسفة الالهية او المبدأ بمعنى الغاية ثم ان ما وقع عنه

او لا بقوله هذا جواب بغير الدليل قيل انه تسليم للاعتراض ولا
يخفى جواز ان يقال ان هذا بالحقيقة اثبات المقدمة الممنوعة
والحاصل ان ليس للمفارق هذه الخصوصية التي بها تصير هذه
الاشياء الا ان يكون للاجسام في ذاتها استحقاق قبول تلك
الآثار وبهذا الاستحقاق يثبت المطلوب قال المحاكم قوله
تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس
قيل وذلك التعلق اي الحال لا تتحقق بدون المحل البتة بخلاف
العكس اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة
يكون حاله في الهيولى لم يثبت امتناع خلو الهيولى عنها
فلم يكن تلك المقدمة مستدركة في بيان عدم خلو الهيولى
عن الصورة الا انها ليست مستعملة في ذلك البيان انتهى
وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال كون المتعلق بمعنى الحال
او مستلزما للحال ليد او لم يثبت بعد ما ذكره في
قوله لا يخفى ما فيه لا يتبادر عليه ومن الاصحاب من
قال يرد عليه ان اقتضاء الصور للامور الانفعالية اللازمة
يدل على ملازمة الصورة والهيولى اما استلزام الصورة للهيولى فظاهر
واما استلزام الهيولى لها فلان تلك الاعراض الانفعالية لازمة ولا
يوجد الهيولى بدون واحد منها فلا يوجد بدون ما تقتضيها انتهى
وهذا ايضا كما ترى لانا سلمنا ان تلك الاعراض الانفعالية لا
تحقق الا فيما له قوة انفعالية وتحقق الهيولى بدون الانفعال محال
لا بدون الاعراض الانفعالية التي تحصل من الصور النوعية التي

لو ثبت بعد قال المحاكم لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان
يتوقف على العرض قيل اقول لا شك ان الاجسام اختلفت
انواعا اما استنادا الى تلك الآثار والمبادئ لها او الاول باطل
فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة وهي الحال التي
يقوم المحل بها او المراد بالتقوم ما يتناول التنوع والوجود وليس
منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولاتها الربح
في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاجتماع
انما هو في تحصلها نوعا ما قويا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج
اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة انتهى و
هذا كما ترى ان كون التقوم بحسب التنوع يستلزم جوهرية
محل الكلام الا ان يقال انه لا يصح كون محصل النوع الجوهر عرضا
للجسم المركب وهو ظاهر البطلان واما
لم الخشب نظرا الى السرير فصحيح لكن في الحكم
الحقيقي ضرورة ان الجسم النوعي يحل الى الجسم
النوع والجسم المطلق الذي من الاجناس في
شأن الاجناس في الجواهر والاعراض و
النوع وكيف يكون موضوعا لهذا العرض
الموضوع من المخصصات ويجب تقدم الموضوع
جود والتخصص وليس شأن الجنس مع النوع
اخران هذه الآثار انما تصدر عن الاجسام
كقوله تعالى نعلم ان تلك الآثار تقتضي

اولا بقوله هذا جواب بتغير الدليل قيل انه تسليم للاقتراض ولا
يخفى جوازان يقال ان هذا بالحقيقة اثبات المقدمة الممنوعة
والحاصل ان ليس للمفارق هذه المخصوصة التي بها تصير هذه
الاشياء الا ان يكون للاجسام ذواتها استحقاق قبول تلك
الآثار وبهذا الاستحقاق ثبت المطلوب قال المحاكم وقولنا
تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس
قيل وذلك المتعلق اي الحال لا يتحقق بدون المحل البتة بخلاف
العكس اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت بتلك المقدمة
بكونها حالة في الهيولى لم يثبت امتناع خلو الهيولى عنها
فلو لم يكن تلك المقدمة مستدركة في بيان عدم خلو الهيولى
عن الصورة الا انها اليه
وهذا كما ترى ان من الجا
او مستلزمة للحاليه اولا
قوله لا يخفى ما فيه
قال يرد عليه ان اقتضاء ا
يدل على ملازم الصورة والهي
ولما استلزام الهيولى لها فلان
يوجد الهيولى بدون واحد من
وهذا ايضا كما ترى لانا سلمنا
تحقق الانفكاك الذي انفعاليه
لا يدون الاعراض الانفعاليه

لم يثبت بعد قال المحاكم لانه ان حصول الجوهر يستحيل ان
يتوقف على العرض قيل اقول لا شك ان الاجسام اختلفت
انواعا اما استند الى تلك الآثار والمبادي لها والاول باطل
فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحال الذي
يقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول التنوع والوجود وليس
منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولاتها الرابحة
في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاجسام
انما هو في تحصلها نوعا ياقوتيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج
اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة انتهى و
هذا كما ترى ان كون التقوم بحسب التنوع يستلزم جوهرية
محل كلامه الا ان يقال انه لا يصح كون محصل النوع الجوهري عرضا
لان تقومه اما بالجسم المركب وهو ظاهر البطلان واما
بجزء آخر من قبل قطع النظر الى الامرين فهو صحيح لكن في المركب
الصناعي لا المركب الحقيقي ضرورة ان الجسم النوعي يحل الى الجسم
المطلق وهذا النوع والجسم المطلق الذي من الاجناس في
نفسه مبهم كما هو في شان الاجناس في الجواهر والاعراض و
تحصله لا يتم الا بهذا النوع فكيف يكون موضوعا لهذا العرض
ومشخصا له لان الموضوع من المشخصات ويجب تقدم الموضوع
على العرض بحسب الوجود والتشخص وليس شان الجنس من النوع
كذلك نقول بوجد اخر ان هذه الآثار انما تصدر عن الاجسام
كما اشار اليه المحاكم بقوله نقول نحن نعلم ان تلك الآثار تقتضي

هذا العلم يلزم ان يكون مصدر هذه الآثار متحدا مع الجسم
ذاتا او وجودا حقيقة باعتبار ما لا الاتحاد بالعرض قال
المحاكم ثم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان تكون صورا وانما يلزم
لو كانت حالة في الهيولى وقد اقول استدل على كونها متعلقة
بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فبقي في احدى مقدمات
دليله الا ان يقول انه لم يتبين بعد ولعله اشار الى البحث الذي
اورده عليه هناك انتهى وهذا كما ترى وان معنى كونها متعلقة
بالهيولى ليس معنى الحلول وعلى ما اشار اليه الشريف قدس سره
من وقوع هذا اللفظ اي المتعلق لا يلزم الحلول كما عرفت ونظر المحاكم اليه
وما اشار اليه صاحب الفصل هناك يندفع بما بيناه ثم من الاخطاء
من قال في وقع كلام المحاكم لا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت
هنا هو ان الحال انفسه يكون نعتا للمحل اضرورة ان الصورة
الجسمية ليست نعتا للهيولى بل معناه ان الصفات الحاصلة
للحال الحاصلة للمحل لا شك ان الصورة النوعية حالة في الهيولى
بهذا المعنى لاقتضائها ما يتعلق الامور الانفعالية كسهولة
قبول الفصل والوصل وغيره انتهى وهذا كما ترى ان دعوى الضرورة
في ان الصورة الجسمية ليست نعتا للهيولى ممنوعة تكون
بل يقتضيها نعتا لها ولا منافاة بين جوهريتها وبين كونها نعتا
لها بحسب الخصوصية وذلك بخلاف امر العرض فانه عمومية
نعت لموضوعه وما ذكره بقوله انه لا شك في ان الصورة
النوعية حالة في الهيولى بهذا المعنى الى قوله كسهولة وهذا

فيبقى الاتجاه

بما من

بالهيولى

كما ترى ان سهولة قبول الفصل والوصل ليست من صفات الصورة
النوعية حقيقة وان كانت معلولة لها ومقتضاها اللهم الا
ان يقال السهولة يحصل للصورة النوعية بالعرض فتدبر قال
المحاكم والحق اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك قيل اقول
الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدء الآثار وهي الحال الجوهري
فلا بد لهم كلامه من التمسك بالمقامين الاخيرين حتى يثبت
ما ادعاه فظهر ان اثبات الجوهرية ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة
بالهيولى ليس مستدركا وهذا كما ترى يجوز ان يقال ليس اثبات الصورة
النوعية التي لها هذه الحالات لا يحتاج الى اثبات الحالات في
هذه المرتبة وفي المرتبة ايضا يقول اشار هذا غاية ما في الباب ليس
خصوصيات اثباتها بعض الدلائل المستلزم استلزامها اللحاظية ايضا
يقول اشار هذا الغاية مع ان يقومها بالحال وهو من الحالات اللازمة
للهيولى لم يثبت بهذا الدليل وهذا قدح في اثبات الهيولى فكهذا
القول في الصورة النوعية قال المحاكم فالصورة النوعية وان
كان امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات بعضي لكل جهة
ما يناسبها قيل اقول القائل ان يقول اذا جوزتم استناد آثار
مختلفة الى صورة نوعية واحدة بجهات مختلفة فلم لا يجوز
ان يكون تلك الآثار مستندة الى الصورة الجسمية بجهات
مختلفة وشرائط متعددة يحقق في كل جسم ما يناسب آثارها فلم
يحتج الى اثبات الصورة النوعية انتهى وهذا كما ترى لان الجسمية
المطلقة ليست مبدأ الآثار معينة ما لم تتخصص بعض من الفنا

لتتميم

وهو مرتبط بصورة نوعية بعينها والا لم تختص كما سيأتي في
الشرح بقوله وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان
سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير انتهى وذكر
المحقق الرئيس هنا اي الجسمية المختصة معلولة للصورة
النوعية انتهى ومن الظاهر عنهما اندفاع ما ذكره هذا
القائل ايضا كيف واختصاص الصورة الجسمية بكل جهة من
الجهات وشرطها من الشرائط من قبل الصورة النوعية وايضا يمكن
ان يدعى الضرورة بان صدور هذه الآثار من الاجسام كما
اشار المحاكم اليه فيما سبق بقوله لانا نقول نحن نعلم بالضرورة
ح بما حاصله ان الترطيب انما هو من الماء والاحتراق
من النار نظرا الى ذاتيهما مع قطع النظر عن الامور الخارجة
ومن البين انه لا يعطل تلك الجسمية المطلقة ولا
الصورة الجسمية لاشتراكها في جميع الاجسام وحديث انضمام
الجهات والاعتبارات لا يحدث تفاعل ورد ان الجهات و
الاعتبارات من الامور الخارجة ثم يقول بوجه آخر وان كان
بظاهره لا ينطبق عليه ما وقع عن المحاكم ولكن يناسب ما
ذكره الشيخ والشارح مناسبة ما وهو ان يقال ان ما وقع عن
الشيخ بقوله وكيف هو لا بد من ان يكون مع صورة توجب
ح ليس دليلا على اثبات الصورة النوعية بل مؤيد لما يظهر
من قوله والحيوان فلا يخلو ايضا عن صور اخرى ح بقرينة قوله
وكيف ح لانه لم يذكر في مقام الاستدلال ومن الظاهر انقادح

البداهة

البداهة في اصل المراد من اثبات امر ثالث وهو الصورة
النوعية وان كانت جوهريتها ومقوميتها ليست بديهية
والتعبير من عنوان الفصل بالتنبيه يدل عليه ودعوى البداهة
على ما ذكرناه ليس ببعيد كيف والاجسام المختلفة بالنوع
يلزمها من منوع ومبدء منوع فاندفع بهذا الوجه ما ذكره
ايضا صاحب القبسات بالاشكال قال المحاكم الجواب انه اراد المغايرة
بين الاعراض والصور مطلقا ح قيل لا يخفى عليك ان حمل الكلام الشارح
على هذا المحتاج الى تقدير بعض المقدمات التي لم تكن مذكورة
ويمكن ان يقال العادة هذا الدعوى المردود على الاشراقيين القائلين
بان المبدأ في الاجسام للآثار هي الاعراض انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال ان بعض المقدمات مفهوم من قرائن
حالية ومقالية وما وقع عن الشارح في الجواب كما سيأتي وبيان هذا
التوجيه وما وقع عنه بقوله وما يوضح ح يدل عليه وفيما ذكره
بقوله من انه رد على الاشراقيين تأمل كيف والاشراقيون ذهبوا
الى ان المبادي لهذه الاعراض كالهيولى وامثالها وغرض الشارح
بيان مغايرتها لتلك الاعراض على ما قال ويحقق كونها مغايرة
لتلك الاعراض ح واما جوهريتها وبطلان عرضيتها فمعلوم مما
تقدم والوجه ما اخذه قال المحاكم وهذا توجيه ما ذكره في
الجواب ح قيل اول في هذا التوجيه نظر من وجوه اما اولا فلما
ذكر البيد الشريف قدس سره بقوله لا يخفى ان تحقق المغايرة لا
دخل له في هذا الفرق بل يكفي فيه ما ذكره ايضا حيث اذا انضم

يلين

قد يقال ان ما ذكره المحاكم من التوجيه للجواب الذي ذكره الشارح م م

اليه مقدمة اخرى وهي ان الصورة الفاسدة لا يعود عند
زوال ما يقتضي زوالها واما ثانيا فلانا لا نم انه لو لم يكن في
الماء سبب لبرودته محفوظة الذات لما عادت برودته
لم لا يجوز ان يكون حصول البرودة الحادث بسببه لا بقائه
وانتفاء المانع لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثالثا فلانه
لا يلزم من عدم عود الصورة عند زوال المزيل الا عدم بقاء
صورة اخرى تكون الصورة الزايلة مستندة اليها لا عدم
استناد الصورة الزايلة الى صورة اخرى لجواز استنادها الى صورة
اخرى على سبيل الايجاب فيكون عدم كل منهما مستلزما لعدم
الاخرى لا بد لنفي ذلك من دليل واما رابعا فلان مراد الشارح
رحمه الله لو كان الفرق بين الصورة والاعراض في استناد
الاعراض الى مبادي في الاجسام وعدم استناد الصورة اليها لكان
بيان عدم استناد الصور الى صور اخرى كافيا فيه ولم يحتج الى
بيان استناد الاعراض الى مبادي في الاجسام هنا لانه كان
ثابتا بالدليلين المذكورين فذكر ما يدل على استناد الاعراض
الى المبادي زعمه انه زعم المحاكم وعده ذكر ما يدل على عدم
استناد الصور الى صور اخرى ذكر لما يجب تركه وترك لما
وجب ذكره كما لا يخفى والحق في التوجيه ان يقال ان الشارح
رحمه الله قال ان الصورة تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية
للكيفيات مناسبة للكيف والمقتضية للامكنة مناسبة
للاين دفعا للزوم حصول المتعدد من الواحد استشعر ان يقال

ان

ان اختلاف الصور باختلاف الاعراض كاف في ذلك فان
الصور من حيث انها حاصلة في المكان غيرها من حيث انها
قابلة السماء وله قبول الاشكال فتعدد الاعراض عين تعدد
الجهات فلا حاجة الى اثبات المناسبات والحيثيات
المغايرة لتلك الاعراض الى تحقق كون تلك المناسبات و
الحيثيات مغايرة لتلك الاعراض الا ان كون الجسم بحيث
يستحق امرا مثلا هو غير حصوله في المكان فتحقق امثلا
فنحن بالمناسبة المذكورة الاحدى الحيثية ومما يؤيد ذلك
بقاء تلك الحيثيات في بعض الاجسام مع زوال الاعراض
مثلا الجسم المرقى الى الهواء لا شك انه بحيث يستحق بكمال
الطبيعي مع انه ليس بحاصل فيه وبالجملة هذا الكلام منه
اشارة الى ان الجهات التي يصدر عن الواحد آثار مختلفة
يجب ان يكون مغايرة لتلك الآثار كما لا يخفى على من تتبع
كتب القوم انتهى وهذا كما ترى مايرد على ما ذكره اولا ان
تحقق المغايرة مدخلا في هذا الفرق والمراد من المغايرة
ما قاله المحاكم في الجواب ووجهه ان لما ذكره الشارح بقوله
ان كون الجسم له مدخلا في هذا الفرق هو ان هذه الجهة
التي هي جهة الصورة يمكن استنادها الى الخارج المفارق بان
يجعله بهذه الجهة والحالة وان كان الاين حاصلا صادرا
عنه لا عن ذلك المفارق كما يشعر به ما وقع عن المحاكم بقوله
لانا نقول يدل على ذلك والفرق صحيحه غاية ما في الباب بعض

مقدمات الدليل مطوية ويظهر ذلك بالنظر الى القرائن ومن
هنا يناسب هذا التحقيق ويوضحه فلهذا لا يرد ما اورده
الشريف المحقق قدس سره في قوله اولا وما ذكره بقوله
واما ثانيا ففيه ان عود برودة الماء لا يكون الا بسبب في
الماء لان هذه البرودة ليست الا من الماء كما اشار اليه
المحاكم فيما تقدم بان هذه الآثار انما تصدر عن الاجسام
غاية ما في الباب انه عبر عن الايضاح بهذه العبارة على ان
المقدمات الظنية كافية للايضاح ولا تعتبر كونها برهانية و
فيما ذكره بقوله واما ثالثا فلانه لا يلزم من عدم عود الصورة
تامل لان الكلام في الصورة التي كانت مبدأ بطريق الايجاب
على هذا الفرض والتفرقة حاصلة بين هذه الصور والاعراض
في الاستناد وعدمه ويؤيده ما وقع عن المحاكم عند شرح قول
الشارح والجواب بقوله ولا يلزم من ذلك الخ على ان الصورة
بالحقيقة هو المبدأ فلا تستند الى صورة اخرى ثم ان ما
ذكره في ترك ما وجب ذكره فيمكن ان يقال ان عدم العود
في الصورة المذكورة وزوال المزيل ظاهر بخلاف بقاء
السبب المقتضي للبرودة وكونه محفوظ الذات فانه غير
ظاهر فلهذا ذكر هذا وترك ذلك على ان ما ذكره اقرب
بالمراد فلهذا اكتفى بما هو المقصود من الذات واما هذا
يليق بالذكر والتركيب والمقدمات الظنية كافية في مثل هذا
المقام والتوجيه الذي ذكره لكلام الشارح يابى عنه ما

وقع

وقع عن الشارح فيما يأتي بقوله والجواب عنه بما مر من مغايرة
الاعراض ومباديها الخ حيث انه على ما وجهه ذلك القائل لا
ينطبق ما وقع عن الشارح على انا نقول ان بيان كون
الحيثيات مغايرة لتلك الاعراض وان كان حقا لكن لا يلزم
ذكره هنا بل المراد اثبات الصورة النوعية واستناد الاعراض
اليها فهو يصح على تقدير كون الحيثيات نفس تلك الاعراض
فيكون ذكره ذكرا ما لا يلزم ذكره وعدم ذكر المغايرة على
ما ذكره المحاكم ترك ما يلزم ذكره كما اشار اليه الشارح
بقوله والجواب قال المحاكم وجواب الشارح من وجهين
احدهما انه يثبت الخ قلت اقول في هذا الجواب نظر من وجهين
احدهما اما ذكره الشارح في نفي كون المفارق علة لاعراض
الجسم وآثاره من ان نسبته الى الاجسام على السواء لو تم لدل
على انه ليس علة للصورة المعينة فبناء على ما ذكره لا يمكن
استناد تلك المبادي الى المفارق ويمكن ان يجاب عنه بان
هذا اشارة الى ما حققه الشارح ووجهه صاحب الحاكمات
من بيان المغايرة بين الصور النوعية والاعراض حيث قال فيه
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت
برودته بخلاف الصورة اذا زالت لا يعود عند زوال المزيل
بل لا بد في عودها من وجود المقتضي في الخارج واما ثانيا
فلان بناء كلام الامام والشارح يستقيم على حمل دليل الشيخ
على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادي وح لو

استناد اختلاف المبادي الى المفارق لكان مستندا الى
اختلاف المفارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان
جميع الصور الحادثة مستندة الى العقل الفعال انتهى وهذا
كما ترى ان من الجائز ان يقال انه او يكون نسبة المفارق
الى الاجسام على السواء بما وقع عن الشارح سابقا من ان
هذه الاثار يلزم ان يكون عما يقارن من الجسم لا من
المفارق لانا نعلم ان هذه الاثار من المقارن لا من المفارق
ونسبة المفارق الى الاجسام نظرا الى الاثار على السواء وبالجملة
ان ابطال صدور هذه الاثار عن المفارق كما يظهر مما ذكره
المحاكم بقوله انا نعلم قطعا من دون الحاجة في اثباته الى ايراد
الاثبات كون نسبته على السواء مطلقا وما وقع عن الشارح
في الدليل من شق ابطال المفارق بقوله ويجب ان تكون تلك
الامور مقارنة لها فيه تسعة لابطال كون الهيولى والصورة
مبدئ تلك الاثار والحاصل ان اللازم من وضع كون المبدئ
مقارنا وان هذه الاثار تصدر عنه المقارن يدل عليه وما
ذكره ذلك القائل في الجواب ليس بشيء لانه على تقدير كونه اشارة
الى ما جمعه صاحب المحاكمات به من بيان المغايرة فاذا كانت
المذكورة في الدليل تساوي نسبة المفارق مطلقا الى الاجسام
وصح ذلك فلا يجدي هذه الاشارة وما ذكره بقوله و
اما ثانيا فيرد عليه انا لا نستدل على اختلاف هذه
الاثار مطلقا على اختلاف المبادي بل نستدل على اختلاف هذه

الاثار

الاثار الخاصة المستندة الى المقارن في الجسم على اختلاف
المبادي ومن ذلك لا يلزم اختلاف المفارق على انه يمكن توجيه
ما وقع عن الشارحين على وجه لا يوجد اختلاف المبادي في
الاستدلال وان كان لازما فتبصر ومن الاصحاب من اورد على
ما ذكره المحاكم في هذا المقام بقوله اقول ان كان قوله اما ثانيا
اشارة الى توجيه قول الشارح وتحقيق كونها مغايرة على ما
هو الظاهر فقد عرفت ما في بيانه وايضا اعترض الامام
ليس الاعلى الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في بيان الفرق بين
الاعراض والمبادي في استناد الاعراض الى المبادي وعلى استناد
المبادي الى مبادي اخرى على وجه ليس في كلام الشيخ منه عين ولا
اثر لا يضره وهو بين وان كان اشارة الى ما ذكره سابقا من
انا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار من الاجسام ممتنع استنادها
الى المفارق وضرورة امتناع استناد اثار الاجسام الى غيره
بخلاف المبادي فانها يجوز استنادها الى المفارق فهو انه
غير صحيح في نفسه وقد اشرنا اليه سابقا لا يصلح توجيها لكلام
الشارح لان الشارح تصدى لاثبات ان تلك الاثار ليست
من المفارق حتى يلزم منه تلزم كونها من المفارق سلمنا صحة
الدعوى وكونها منطبقة على كلام الشارح لكن لا يندفع به
الاعتراض بعد اذ على تقدير تسليم ان تلك الاثار من الاجسام
يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون نفس تلك الاثار من الصورة
الجسمية ويكون اختلافها بحسب الاستعدادات والاوضاع

السابقة لابد لنفي ذلك من الدليل وان كان اشار الى
الدليلين المذكورين فهو ظاهر البطلان اذ ليس الكلام الا
فيهما وان اراد معنى آخر فليتصور حتى يتكلم عليه انتهى و
هذا كما ترى انه يرد عليه ما قدمنا من بيان المحاكم وفيما
ذكره بقوله وايضا اعتراض الامام ٭ تامل ضرورة ان مراد
المحاكم هو ان الشارح حرر دليل الشيخ بهذا الطريق وما قاله
الشيخ في تحقق المغايرة ووجهه المحاكم بما ذكره مما يوضح ابطال
كون المفارق علة للاثار وتحقيق لما وقع من الشارح فيما
سبق ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما ٭ وما
ذكره مفصل لما اجمله الشيخ والشيخ لم يشر الى بيان بعض المشتق
ومن جملتها ابطال كون الهيولى مبدا لتلك الاثار بما قاله
الشارح ويجب ان يكون ٭ وما ذكره في التحقيق بهذا لا
بعض الايرادات ولا يلزم على المستدل الاشارة الى دفع
الاعتراضات مفصلا بل مجملا بان يكفي ان يكون استدلاله على
وجه لا ينافي ما يقال في ابطال ما يرد عليه ثم ان ما ذكره بقوله
فهو مع انه غير صحيح في نفسه ٭ يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا
وقوله لا يصلح توجيها لكلام الشارح ٭ يرد عليه انه يصلح
توجيه ما وقع من الشارح بما ذكره كما هذه وبالجملة ان
فيما وقع عنه بقوله ويجب ان يكون ٭ اشارة الى ان هذه
الاثار من الاجسام والامور المقارنة لها كانه قال هذه

من

من الامور الموضوعة المقررة لكن لا علم ان هذا المقارن هو
الصورة الجسمية او الهيولى او شيء آخر وهو الصورة النوعية وما
ذكره بقوله يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون نفس تلك الاثار
مردودة بان الجسم من حيث الذات مع قطع النظر عن الامور الخا
اللاحقة يكون مبدأ لمثل هذه الاثار وفي الجسم الناري و
غيره ايضا نقول اخذ وما وقع عن المحاكم فيما سبق من ان الا
ليس الا من النار والتوطيب انما هو من الماء الى غير ذلك انتهى
بعينه ما ذكرناه ومن هنا لا يمكن ان يقال ان الصورة الجسمية
المشتركة مبدأ لهذه الاثار اي البرودة والحرارة وغيرهما قال
المحاكم لما تبين ان الاثار الاجسام وصفاتها مبادئ الاجسام
٭ قيل القول لا يخفى على من له ادنى فطانة ان هذا التوجيه
بمعزل عن السماجة اذ ليس في كلام الشارح ما ذكره من ان
تلك المبادي تتصف بسائر الاحوال المذكورة فظهر ان قوله
وسائر الاحوال المذكورة عطف على قوله تلك المبادي ولا
يمكن حمله على ما حمله الا بتقدير شيئين في كلامه من غير قرينة
عليه اصلا وايضا قول الشارح وصدق الاعتراض المذكور صريح
في امتناع كون الهيولى مبدأ لليس الا لانها لا يمكن ان يكون فاعلا
وقابلا للاعتراض لان تلك الاحوال لا يمكن ان يحصل للهيولى
وحمل الصدور على الحصول والاعتراض على الاحوال تكلف تام
ونحن نوجه كلام الشارح بتوفيق الله تعالى بوجه لا يرد عليه
شيء من هذه الايرادات فنقول قوله ما مر من بيان مغايرة

لا يكون فاعلة ٭ اقول فيه نظر لان الامام لم يجعل صدور
الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المادة
لا يكون فاعلة بل مراده كما ينادي عليه كلامه كما جعلتم
المادة في اصل مخصصة للصور النوعية الصادرة دون
غيرها نقول لم لا يجوز ان تكون المادة الفلكية لا تقبل الا
الاعراض المخصوصة الفايضة منه عليها مع ان يكون فاعل
الاعراض هو المفارق لا المادة ولكن انفي كونها استعدادات
بناء على انها لا بد ان تكون مختصة بالجسم منوعة له و
الاستعدادات ليس من شانها ذلك لانها لا تخلو عن حرارة اذ
ليست تلك المقدمات مذكورة في كلام الشيخ انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال ان في هذا الجواب قصور اولا كون المبادي
منوعة اي لا ينفك الجسم عن المبادي التي كانت كذا وكذا
على ما فصله المحاكم فيلزم من ذلك وجود المبادي المفارقة
فيجيء الامام على وفق ما فهمه صاحب هذا القيل وان كان
بعض ما وقع من العبارة يؤيد بظاهره ما فهمه هذا القايل
ولكن يندفع بما علم من عدم انفكاك الجسم عن المبدأ المفارق
وبعد وضع ذلك لا وجه لهذا الايراد اصلا ثم انه اذا ثبت
الاحوال المذكورة الى المادة فهو مندفع بما ذكره المحاكم في
توجيه ما وقع عن الشارح ~~ان من عدم ذكره في الاستعدادات~~
وعدم كون المقدمات مذكورة في كلام الشيخ ان اراد بها
المقدمات التي يثبت بها المنع فهو غير مسلم كيف لا وهي مذكورة

عن الصادر والمفارق فان كان المعنى
لان المادة المخصوصة لا يكون قابلا
لا لتلك الصورة الصادرة م

من حديثه

الاعراض ومبادئها اشارة الى ما ذكره ان هذه المبادي
منوعة للاجسام وما وقع عنه بقوله وساير الاحوال المذكورة
اشارة الى ما ذكره من لزوم الاحوال المذكورة من سهولة وقوة
الاشكال وغيره في اصل كلامه انه لما ثبت ان الاعراض ليست
واجبة لذاتها ولا بد لها من علل مغايرة لها فيكون تلك الاعراض
صادرة عنها وقد عرفت ان تلك المبادي يجب ان تكون
منوعة للاجسام وتلك الاعراض والاحوال غير منفكة عنها ثبت
ان مبادي الاجسام لا يجوز ان تكون هي الاستعدادات
ولا المواد اما الاستعدادات فلانها ليست منوعة للاجسام
غير منفكة عنها فيجب ان يكون ما هو مبدأ لها لازما ضروريا
ان مبدأ اللازم لا يجوز ان يكون مفارقا والا لزم تخلف
المعلول عن علته ولا يستلزم ان الاستعدادات غير لازمة
واما المواد فلانها لا يمكن ان يكون فاعله وقابله لشيء واحد
والحاصل ان الجسم لا ينفك عن المبادي المنوعة وعن صفات
هذه المبادي اي يلزم ان يكون مبادئها بهذا النحو وما ذكره
المحاكم حاصل كلام الشارح وتوضيح مراده وتفصيل مرامه وعلى
ما وجهنا كلامه به يمكن ان يكون ما وقع عنه بقوله وساير
الاحوال المذكورة معطوفا على تلك المبادي وكونها كذا وكذا
فلا ينافي ما ذكره المحاكم كما ذكره بقوله ايضا قول الشارح
مردود لان المحاكم لا يأبى عن ذلك ~~قوله~~ المحاكم وصدور
الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست مواد الا ان المادة

فيما وقع عن الشيخ بحسب الكتابة بقوله الكيفية وهي ابنه
للآثار المختصة بالاجسام النوعية حيث انها قرينة دالة على
المنوع فتدبر قال الشارح ومنها ان الفلك لا يحتاج الى
هذه الصورة الحاصلة ان الفلك اعراضه لا تزول وكل جسم
كذلك فهو غير محتاج فيها الى هذه الصورة وقوله لكانت لازم
ايضا اشارة الى ان لزوم الآثار والعوارض لشيء ما يستلزم
لزوم مباديها من الصور النوعية فيه فيلزم من ذلك ان
تكون تلك الصورة لازمة للجسمية اما بذاتها واما بواسطة
والواسطة منحصرة في الامور الثلثة المذكورة قال الشارح و
الجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة على
طريق توجيه ذلك ان يقال ان اريد بلزومها للجسمية لزومها
لمطلق الجسمية الفلكية الاول ممنوع لما قلتم وكذلك الثاني اذ
تلك الجسمية محتاجة في خصوصيتها الى تلك الصورة فلو كانت
الصورة لازمة كانت متأخرة عنها محتاجة اليها ويلزم
الدور لاحتياج كل منهما الى الآخر وذلك ظاهر فلا يكون ملزومة
للجسمية وح يكون الحصر ممنوعا قال الشارح فاذن القول
بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول وذلك حيث انه
لما فرض ان خصوصية الجسمية من تلقاء الصورة النوعية
لا يصح ان يقال بلزومها للجسمية لان اللزوم يناسب العلة
لا المعلول وقد بينا فيما سلف بانا لا نعلم ان الصورة سبب الاختصاص
بل السبب هو الهيولى الفلكية المخالفة بالنوع لهيولى الهيولى

الفلكية

الفلكية ولا يخفى ان المادة سببا لا فاعليا والا لكان جميع

قوله اللفظ والمعنى ان اكد الا ... واريد ... اريد منه الاكثر اعني الجامع
فيه لكن لا يكون ... وان اريد منه الاكثر في هذه الاوضاع فيجب لعدم وجود معنى ... اللفظ
لا يكون غير ... الفي ذلك اللفظ ... بان المراد من المعنى ... ودون
شخصه وفيه ان ارادة الجنس ... هذا التعريف ... الصادر ... ولا يقال ان
... ارادة الجزئية والشخصية مع المعنى ... لا يناسب التعريف ... ان ... نفس تصور
المعنى ... الشركة ... ان لا يطلق هذا اللفظ على هذا المعنى ولا مرسل ... لا
يريد مثلا فانه يطلق على ... وان اعلم ... شخصه ومع ذلك يكون جزئيا لا كليا لان المعنى
ان اريد من ذلك الاطلاق ... بالطبع ... واحد ... وان اريد من ذلك ... الطبع
... بعينه ... لكن ... من ... واحد ... كون ... وضعه ... وانه من
... ولا ريب ... الطلوع ... هذا المعنى من هذه الجهة ومن هذه الجهة ... وان ... الحق
عليه من غير هذه الجهة ... فان قلت ان هذا التعريف يصدق على الواحد ... باعتبار
... على نفس ... الشخصية ... مع ... باعتبار ... قلت ان في
الواحد ... ان ... باعتبار ... وفي
اعتبار الاشتمال ... الاول ... كليا ... يكون جزئيا اضافيا ... قوله ... الجنس
... الاول ... الكلي ... والنسبة ... الكلي ... الاول ... الكلي ... والنسبة ... عليها
... التواطؤ ... جميع موارده ... المتواطئ ... وقت ... جميع موارده ... الاشتمال ... جميع موارده ... الجزئية
والنسبة ... الاول ... المنطقي ... جميع موارده ... الاول ... جميع موارده

هذه العبارة دلالة على ان المراد من هولة وسائر الاحوال الملة

فيما وقع عن الشيخ بحسب الكناية بقوله كيف وكيف وميدانيه
للآثار المختصة بالاجسام النوعية حيث انها قرينة دالة على

الفلكية ولا يخفى ان المادة سببا لنا عليا لا قابليا والا لكان

فانه في اصطلاح القدماء والمرض في اصطلاح المتأخرين مزاج آخر والمهم ذكر ما هو الاصطلاح
بخصوصه مع انه يلزم كثيرا من هذا فان كانت المغايرة بين اصطلاح الشارع
فليتعرض لبيانها مع ان بيانها كان اهم حينئذ لان هذا البيان كان مقصودا بالذات
غير ذلك نعم لو لم يكن عدم المغايرة بين هذين الاصطلاحين وتوافقهما
قلت ان الشرع مطابق لهما في اللغة وبين الاصطلاحين
بين اصطلاح الشارع والعرف فانيا والتعرض لذلك لم يتعرض لبيان
الاصطلاحين وتشابه الواضح بعد الاصطلاح
فان قلت ان بناء الاستعمال والمراد الاستعمال
ان المراد بالاطلاق الاطلاق وصورة تجوزا للقطع القرينة وهذا هو محل النزاع وما في صورة وجود
القرينة لا نزاع فيه اذ هو شيء علم انه اجراء اصالة تأخر الحادث انما هو في صورة امكان
التأخر وفي صورة تعلق الاستعمال بين الشارع وبين الجهل
الاستعمال
وان كان النقل
وانه اما في الاستعمال
القوة والعرفية اقتصر على بيان الحقيقة الشرعية ومرادهم المستعمل فيما وضع له شرعا اما اعتبار
باب الارتجال او لمناسبة تكون في ذلك المعنى والمهم ايضا ان هذه التسمية اما باعتبار كون
المتداول ترك ان اهل الشرع
كليهما جميعا او احدهما والآخر معلوما عند عدم
واعلم ايضا ان هذا المقام مقامات الاول في اصل الثبوت القول المقام الثاني في كونها من
باب الارتجال او غيره الثالث بعد فرض الثبوت والمقام الثالث في كونها من باب التخصيص او من
باب المجاز بعد فرض النقل فلنقدم اثبات هذه المقامات الثلثة فنقول ذهب العلامة الى ان لا وجود لها

ان المطلوب بالمادة
في المادة هي
المطلوب المادة
بالنقض

الفلكية

فيما وقع عن الشيخ بحسب الكتابة بقوله وكيف ولا شيء ابنه
للآثار المختصة بالاجسام النوعية حيث انها قرينة دالة على

[illegible]

الفلكية ولا يخفى ان المادة سببا فاعليا لا قابليا والا لاجتمع
فيه الفعل والقبول والكلام فيه والقول بجواز استناد تلك
الخصوصية الى الصورة الجسمية بخصوصية محلها من الهيولى
الفلكية غير سديد كما لا يخفى قال المحاكم بعد تمهيد
المقدمة ان مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس
القسمة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان
ومن الظاهر انه متوجه اليه انه لو كان لزوم الجسمية الصورة
للفلك كان هذا اللزوم اما بالجسمية والحال فيها او للحال
او لغيرهما فان هذا تردد في اللازم كما ان ذلك تردد في
الملزوم انتهى ولا يخفى ان اللزوم اي عدم الانفكاك لا يمنع
استناده الى ذات الملزوم وان صح ان يقال ان اللازم
يلزمه ان يكون لازما على معنى انه متى كان الشيء لازما
يلزمه كونه لازما وهكذا الى حيث ينقطع بانقطاع الاعتبار
ومن هنا ظهر ان ما قاله الشارح المحقق حقق بالتدقيق
قال المحاكم ولعله هو المراد من قوله وساير الاحوال
المذكورة لفعل القول لكنها متعلقة بالمادة ايضا لمراد لحصول
المقصود منه انتهى فلا استدراك اذ لا استدراك على من
استدل على مطلوبه بدليلين انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز
ان يقال غرض المحاكم ان ما وقع عن الشارح بقوله وصدور
الاعراض المذكورة اشارة الى تمشي كون المواد مبادي وفي ظاهر
هذه العبارة دلالة على ان المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة

ضرورة ان المطلق بالمادة
غير المادة ثم
ضرورة ان المطلق بالمادة
غير المادة

هو هذا وان كان مبنى الاستدلال ودفع الاشكال في ابطال
كون المادة مبدأ على الصدور كما اشار اليه الشارح بقوله
وصدور الاعراض المذكورة ففي هذا الوجه اخذ بالى الاحوال
مستدرك قال المحاكم وعندي ان هذا السؤال
وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيه قيل اقول فيه نظر
لانه لو لم يقل في الدليل ان تلك الاثار والاعراض مختلفة بل
فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة
للجسمية اذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة
الجسمية وكانه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان يقتضيها
الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن
قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها بل
لا يبعد ان يقال الخلاصة ايراد الامام وارد على هذا التوجيه
ايضا بتقرير الشارح حيث استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال
للجسم على ان لها مبدأ في الجسم فنقول لو كان كذلك لزم
ان يكون ثبوت ذلك المبدأ للجسم مستندا الى امر آخر
موجود في الجسم وح لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره
الشيخ في بيان المغايرة على ما وجهه صاحب المحاكمات ونقلنا
آنفا انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يقال انه اراد المحاكم من ان
للاجسام اثارا ان لهذا الجسم اثرا مخصوصا لا يصدر الا عنه
ولذلك الجسم ايضا كذلك وص هنا يثبت المبدأ الذي
هو غير الصورة الجسمية المشتركة والهيولى واختلاف الاثار

لم يدخل في الاستدلال وان كان لازما وعلى تقدير اخذه
فيه بما قررنا لا يلزم كون هذا الاختلاف للاثار لاختلاف
المبادي بل الثابت ان للاثار المختلفة مبادي وان كان
بعد ثبوت المبادي يلزم اختلافها لكن الاستدلال لا يحتاج
الى اخذ هذا الاختلاف وما وقع عن الشيخ والشارح لا يدل عليه
وما ذكره بقوله لا يبعد الخ مندفع بان الدليل ليس مجرد الثبوت
كما اشار اليه المحاكم في فواتح هذا الفصل بقوله وفي مبادي
الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انتهى وما وقع عنه بقوله
لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من
الاجسام فالاستدلال بثبوت الاثار من حيث هي اثار
مختصة على ان لها مبدأ في الجسم ومن هنا لا يلزم ان
يكون ثبوت المبدأ مستندا الى امر آخر موجود في الجسم و
هو ظاهر ويمكن توجيه ما وقع عن الشارح به على ان
المحاكم بصدد توجيه البحث في المقام ولا يلزم ما ذكره
الشيخ على توجيهه ولا يلزم كلام الشارح ايضا كما اشار
اليه بقوله على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه فتدبر فيه قال
المحاكم وذلك لان تلك الكيفية لازمة قيل اقول هذا الكلام
من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي
لا للصورة الموجودة فيه وح لو تسقط القسمة المذكورة لان
بيانها ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية
حتى يرد انه باطل بل على ان لزومها لنفس الجسم الفلكي وح

نقول الجسم الفلكي بسبب اشتماله على الهيولى المختصة به ليس
مشتركا بين ساير الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة
النوعية انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال
ان مراد الشارح باسقاط القسمة المذكورة القسمة التي تظهر
مما قاله الامام حيث تصدى للقسمة بين الصورة النوعية
وجسمية الفلك ثم انظاهر ان مراده بالجسمية هو الصورة
الجسمية كما يظهر من كلامه سيما ما وقع عنه بقوله
اما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية او
كانت لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا او لما يكون لا حالا
فيها ولا محلا لها والاول باطل كان الجسمية ان كانت امرا
مشتركا فيها بين الاجسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة
لها مشتركا فيها بين الاجسام وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها
فقد سقط اصل الحجة انتهى واما القول انه قال يلزم الكيفية
للفلك لا ينافي سقوط القسمة والامام قال ببقاء كون لزوم
الكيفية لما يكون محلا فصرح به ويرد عليه ما ذكره الشارح
بقوله واما استنادها الى المحل على ما ذكره الخ فما وقع عن صاحب
القيل حيث قال وح بقول الجسم الخ كما ترى وكلام النجم على ما
ذكره الامام فتدبر قال الشارح ومنها المعارضة اولا
بان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية فلو صح القول
بهذه الصورة لزم الدور لانها محتاجة الى الجسمية لانها اما
حالة فيها او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فيها وح اما ان يحتاج

بالتزوم وسنة بلا لزوم

في هذا المقام

الجسمية

الجسمية اليها اولا وهو الثاني باطل لاستلزامه ان لا يكون
الصورة مقومة للجسمية وح لا يكون صورة فتعين الاول
ويلزم المدعى وجوابه انا نختار الثاني ونمنع كونها غير صورة
فانها مقومة لماهية الهيولى وماهيتها مقومة لوجود
الصورة فلا دور وتحقيقه يجي قال الشارح بل من
شرطها ان يقوم الهيولى قبل ان الصورة هي الحال الذي
يقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول التنوع والوجود
ولا يختص بالوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولياتها لم
يحتج في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل
الاحتياج انما هو في تحصلها نوعا باقيا مثلا فظهر ان كل
حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة
قال المحاكم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف
يقول له لا يجوز قبل القول المعارضة هي ايراد الدليل على نفي ما
ادعاه المستدل ولا شك ان الدليلين اذا تعارضا فالجزم
بمقتضى احدهما دون الاخر ليس اولى من العكس بل يكون كل من
المدعى ونقيضه في بقعة الامكان بعد فلا يكون قادحا
المعارضة بالحقيقة الا اسقاط الدليل المذكور على اصل
المدعى لا الجزم بنقيضه واذا عرفت هذا فقول ما ذكره الامام
معارضة لكن لما كان بعض المقدمات مشتركا بينه وبين
المستدل به في اثناء الحجة على ان منعها غير مضر لحصول
الفائدة التي كانت مترتبة عليها وهي اسقاط الدليل وبقاء

المدعى في بقعة الامكان فاحفظ هذا فانه احسن ما يمكن
ان يقال في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام انتهى وهذا كما
ترى ان المعارضة طريقها ان يقال ما ذكرتم من الاستدلال
وان دل على ثبوت المدلول ولكن عندنا ما ينفيه وهو من الظاهر
ان المعارض بما هو معارض مستدل فلا يليق به ان يقول
لم لا يجوز وان كانت فايدة المعارضة وثمرتها بالحقيقة
اسقاط الدليل لا انه بما هو معارض مستدل قال المحاكم
هذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت قبل اقوال فيه يجب
لان هذا القايل حمل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر
وهو الاذعان بالدليل والتصديق بمقدماته على ما ينادي كلامه
وح ان رجاع المعارضة الى النقض لا فايدة فيه لانه ح تصير
المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم بل الحق في الجواب ان
يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان
والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له والسكوت عنه
وح ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم المدلول
والاذعان به انتهى ولا يخفى ان ما ذكره القايل بقوله بل الحق
في الجواب الى آخره لا يأتي عنه ما قاله المحاكم وان رجاع المعارضة الى
النقض بسبب انه لم يسلم مقدمات الدليل ح ولم يصدق بها
فلهذا ترجع المعارضة الى النقض الذي يرجع الى عدم تسليم
الدليل فلو صار المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم على ما
ذكره المحاكم ح وبالجملة ان غرض المحاكم ان في المعارضة لا

يلزم

يلزم الاذعان بمقدمات الدليل الاول كما يدل عليه قوله
على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة قال المحاكم و
تقريره ان الدليل على اثبات الصورة النوعية في الفلك
لم قال المحقق الشريف في اواخر الحاشية المكتوبة على ما
وقع عن المحاكم بعد ما اعترض على نفسه من قبل المحاكم في
دفع ما اورده عليه بقوله قلنا هذا ايضا منظور فيه
اذ لا يلزم من ورود مناقضة لا على التعيين اسقاط مقدمة
قبل ان اراد بقوله لا يلزم من ورود مناقضة لا على التعيين
اسقاط مقدمة من المقدمات جزما انه لا يلزم اسقاط
مقدمة معينة جزما فهو مسلم لكن هذا غير مضر والاذعان
في المناقضة هو الجزم باسقاط مقدمة من المقدمات اصلا
فمن الظاهر البطلان اذ الجزم بورود مناقضة لا على التعيين
مستلزم للجزم باسقاط مقدمة لا على التعيين بل نفسه
فتامل انتهى وانه قال السيد في هذا المقام كما ان المعارض
مدعي لبطلان المدعي ومتصدي لاثباته كذلك الناقض
اجمالا يدعي فساد الدليل ويعترض لبيانه فلذلك يتوجه المنع
في جواب النقض فليس لاحد منهما ان يقول لم لا يجوز بل هو حق
للناقض وقد حمل كلام الامام على النقض الاجمالي وسلم انه
ذكر فيه ما معناه لم لا يجوز فتامل اقول ليس وظيفة المنا
المنع بان يمنع مقدمة ويقول لم لا يجوز ان يكون كذا واما
لزوم المنع فلا نسلم انه ليس وظيفته وعلى توجيه المحاكم كلام

الامام مشتمل على الزوم المنع لا على المنع نفسه وبينهما فرق
فافهم فانه لا يخلو عن دقة انتهى وهذا كما ترى انه لا يلزم
الجزم بورود مناقضة على الدليل لا على التعيين الجزم بانتفاء
مقدمة كذلك والسر في ذلك ان المعتبر في المناقضة احتمال
بطلان مقدمة من مقدمات الاستدلال كما يدل عليه ما
وقع عن الامام بقوله لا يجوز وامثاله والجزم بجواز انتفاء
مقدمة لا على التعيين كيف لا الجزم بجواز الوجود او العدم
لا يلزم الجزم بالوجود والعدم كما يظهر من كلام المحقق الشريف ثم
ان ما ذكره بقوله اقول ليس وظيفة الناقض الخ انت خبير
بجواز ان يقال كلام الامام على ما وجه الحاكم مشتمل على المنع
وما يودي معناه مثل لم لا يجوز حيث قال في اثناء توجيهه
فليجز ان يكون لزوم الكيفية الخ وقد يكون لزوم الكيفية لها وتقدير
قدر الله الحاكم وفيه معقول لا يقال القابل لا يكون فاعلا الخ
قيل اقول الظاهر ان الامام جعل مخصصا ومرجحا لثبات الكيفيات
للفلك فليس غرضه انها فاعل حتى يرد عليه ان القابل لا يكون
فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلا
للزوم لا لنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقال على ما
صرح به الشارح لانه ليس فاعلا لشيء اصلا انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال ان المراد ان هذه الاعراض امور مختلفة
غير واجبة لذواتها فهي انما تجب الى اخر ما يظهر مما ذكره الشارح
فالمراد اثبات الفاعل في الاجسام لهذه الاثار ومبنى الاستدلال

وعدم صحة اهل الجزم بورود المناقضة على التعيين لا يستلزم الجزم بانتفاء مقدمة على التعيين

في اثبات الصورة النوعية على ذلك فبناء على هذا يلزم ان
ياخذ الامام السبب فاعلا وما ذكره بقوله ولو سلم الخ مردود
كيف والحق في قابل نفس هذه الاعراض فعلى تقدير كون الهيولى
فاعلة للزوم لا ينافي فاعلية الصور لنفس هذه الاعراض وان
كانت الهيولى محلا لها على ان الظاهر ان الهيولى لا يمكن ان يكون
فاعلا لشيء ما اصلا كما يفهم من كلام الامام في المباحث
المشرقية حيث قال فيها وايضا انه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر
قابل ومن ههنا ظهر تحاصر به الشارح في الفاعل والقابل
مطلقا ولا دلالة على انها يمكن ان يكون فاعلا لشيء ما على
ان ما هو الشارح بصدده من علية الصور للاعراض لا
يحتاج الى نفي الفاعلية عن الهيولى مطلقا من دون لزوم
التنافي بين كلامي الشارح على ما نقل اللزوم ايضا حال
في الهيولى وهي محل قابل وعلى تقدير كونه حالا في الكيفيات او
الصورة لا ينافي كون الهيولى قابلة له بالواسطة على ما يقول
اشار الامام في المباحث المشرقية الى الاجماع المنعقد
بين الحكماء على ان الصورة ليست مبدأ القبول و
الامكان وكذلك قال الشارح فيما سياتي بقوله الثاني
ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف
تصير علة فاعلة للتشخص انتهى وهو صريح في المدعى قال تقدم
الحاكم وفيه نظر لانا نقول اسباب الصورة النوعية
لاختصاص الجسمية اقول قبل قول الشارح المحقق حمل اللازم

ولزوم

اجاب الحاكم بان الصورة النوعية ليست لازم جسمية الفلك لكونها لازمة

في كلام الامام على الخارج الذي يمتنع انفكاكه لانه المتبادر
في عرفهم عند اطلاق اللازم وحاصل جوابه ان استلزام الجسمية
المطلقة لهذه الصورة ممنوع كيف وهو غير معقول لان الجسمية
مشتركة بين الاجسام وكون الجسمية المختصة بالفلك لهذه الصورة
ممنوع كيف لا وسبب اختصاصها بالفلك هذه الصورة اي الجسم
المخصص هو الجسمية مع هذه الصورة المنوعة لها وهذا
مثل ما يقال ان امتياز زيد المتشخص عن ساير افراد الانسان
بالتشخص اي بما به التشخص اي المميز هو نفس التشخص واذا كان ما به
الاختصاص هو هذه الصورة فيكون الصورة المذكورة داخلة
في الجسمية المختصة فلا يكون لازمة بالمعنى الذي ذكرناه و
انما الرجل اللازم على ما يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان داخلا
او خارجا والجسمية على الجسمية كما ذهب اليه المحاكم لانه لو دل
على هذا لكان الدليل المذكور مدخولا من وجوه اما اولا فلانه
لا يلزم من كون الجسمية المطلقة منشأ اللزوم ان يكون هذه
الصورة مشتركة بين الاجسام وانما يلزم هذا لو كانت الجسمية
علة للزومها لنفسها ولا يلزم منه اشتراك الاجسام كلها
في هذه الحال الا في الصور التي هي مقتضية لها وانما يلزم ذلك
لو كان مقتضيا للزوم تلك الصور للجسمية المطلقة واما
ثانيا فلانه لا يلزم من كون اللزوم مستندا الى المفارق
الترجيح بلا مرجح اذ لا يمكن ان يقال اختصاص الصور هذه
الجسمية المختصة دون غيرها مع ان نسبة المفارق الى جميع

المطلقة

الاشياء

الاشياء على السوية ترجيح بلا مرجح لان اختصاص الجسمية
ليس الا بهذه الامور انه لا يمكن ان يقال اختصاص هذا
الفرد من الانسان مثلا بهذا التشخص دون فرد آخر ترجيح بلا
مرجح لان هذا الفرد هو ما يكون له هذا التشخص اي لا
يتصور حصول هذا التشخص لغير هذا الفرد من الانسان
اذ لا معنى لهذا الانسان الا الهوية المتشخصة بهذا التشخص
واما رابعا فلان كون لزوم الجزء للكل لكونه جزءا له بين فلا
مجال لتلك الاحتمالات التي ذكرها الامام والحاصل ان
المراد من لزوم الصورة للجسمية ما يمكن ان يكون عدم
انفكاكها عنها او خروجها عنه والمراد بالجسمية ما يمكن
ان يكون هي الجسمية المطلقة والجسمية المختصة و
الشارح الجليل منع لزوم الصورة للجسمية المطلقة واستدل
بما يعم معنى اللزوم ومنع لزومها للجسمية المختصة بالمعنى
الثاني ولم يلتفت الى لزومها للجسمية المختصة المعنى الاول
وهو ان يكون داخلا فيها غير منفك عنها لان الدليل غير منفك
عنها لان الدليل غير منطبق على نفيه كما عرفت فان قلت
لو كان الشارح حمل اللازم في البحث على ما ذكر فكيف يقول
بل الوجه ان يعكس ويقال الجسمية لازم لصورة الفلك قلنا
ليس مراده بالجسمية الجسمية المختصة على ما زعم المحاكم بل
الجسمية المطلقة ولا شك ان الجسمية المطلقة لازمة للصورة
الفلكية بالمعنى الذي ذكرناه على ان يمكن ان يقال الجسمية المختصة

باجد قسمي

ايضا لازمة للصورة بهذا المعنى لانها خارجة عنها غير داخلة
فيها فتامل انتهى وهذا كما ترى حيث ان الصورة النوعية
ليست داخلة في الجسمية المختصة اي الصورة الجسمية المختصة
والا لزم دخول الهيولى فيها ايضا لان لها مدخلا في تشخص
الصورة الجسمية المختصة فيلزم تركبها من امور ثلثة الهيولى
فيها والصورة النوعية ونفسها وهذا كما ترى على ان الشارح
يذكر في بحث تشخص الصورة بالهيولى وبالعكس على ما سياتي تاييدا
على ان المشخصات وما به التشخص هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع
والاين ومتى وامثالها ومن الظاهر ان الصورة النوعية ليست
منها فلا يصح ان تكون داخلة في الصورة الجسمية المختصة على
ان التحقيق عند المحققين ان الطبيعة الكلية للصورة الجسمية
متحدة مع الصورة المختصة الشخصية في الاجسام على ما عليه
امر ساير الانواع نظرا الى ما تحتها من الافراد فكما لا تدخل الصورة
النوعية في الجسمية المطلقة كذلك لا تدخل في الصورة المختصة
ايضا فكانت خارجة عنها فيصح ان تكون لازمة لها بهذا المعنى
فلا يخفى ان بناءه على المعنى الثاني للملزوم ايضا لا ينطبق الدليل
على التقييد لان ما ذكره صاحب القول في الاول والثاني وهو جار
ههنا ايضا فكان الدليل مدخولا وفيما ذكره في الثالث والرابع
ايضا تامل ثم ان حمل كلام الشارح على ما ذكره بعيد كما يظهر
من قوله لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة فلا يرد
فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول انتهى بل

التحقيق

التحقيق ما حققه الشريف المحقق من ان مراد الشارح ان الجسمية
المخصوصة معلولة للصورة النوعية فهي متقدمة عليها فكيف تكون
لازمة لها وان الشارح في الجواب على اعتبار اللزوم على الصدور
كانه نظر الى ان البحث في صدور الاعراض ولزومها عن
الصورة لا في لزومها واختصاصها بها وح تبطل مقدمة من
مقدمات المعارضة ويندفع ما اشار اليه من المناقضات
هذا ما حققه الشريف فتدبر قال المحاكم وفيه نظر لانا
نقول اجب ان الصورة النوعية من الجايز ان يكون ما
وقع عنه بقوله هب من المنع اشارة الى اختصاص الجسمية
الفلكية لاجل المفارق وهذا لا يكون من قبل استناد الاعراض
واختصاص الصورة الجسمية واستنادها يجوز ان يكون معينا
لاختصاص الصورة النوعية واستنادها فيختص بسبب
المفارق ويستند اليه قال المحاكم لجواز لزوم الصورة و
عدمها معا على ذلك التقدير اقول هذا اي كون الشيء الواحد
وكان محلا مستلزما للنقيضين مع انه خلاف ما حققه
في شرح المطالع غير مطابق للواقع بوجهين احدهما ان من المعلوم
بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية للشيء بالنقيضين معا واما
ثانيا استلزام الشيء لاحد النقيضين ملزوم لهما فانه للاخر
ومنافاة له ملزوم لعدم استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه
لا يجب هذا التقدير بل في نفس الامر لان الملزوم وهو المحال
المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين

وفرض انه في نفس الامر وبعد الاغماض عن قبول منع امكان الصورة
النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف انتهى
وهذا كما ترى ان ما وقع عنه ينبئ على ان مقدم القضية
اللزومية يستحيل ان يكون منافيا لما هو تال فيها ولا لزم
اجتماع المتنافيين فيصح الانفكاك بينهما والملازمة صحيحة
وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات فلو كان بينهما منافاة
لزم اجتماع المتناقضين في نفس الامر وايضا ذكر ان تجويز لزوم
المحال للمحال لا يستلزم ان كل محال فرض يلزمه كل محال فرض
بل اذا كان بين المحالين علاقة بها يقتضي تحقق احدهما الاخر
يكون بينهما لزوم والا فلا ومن الظاهر ان ما ذكره اولا وثانيا
لا يدل على ان الشيء الواحد ولو كان محالا يستلزم النقيضين
ومن الظاهر انه لا يلزم منه اجتماع المتنافيين كما يلزم من فيما
كون المقدم منافيا للتالي ومشيرا الى وجه ثم ان من الجائز
ان يقال ان الشيء المحال علاقة بالنقيضين وهو ثبوت النقيضين
المجتمعين او اجتماع النقيضين المجتمعين واجتماع النقيضين
على اختلاف الرايين نظرا الى النقيضين والمحاكم يدعي
نفيه الا في بعض الاشياء على ما قال في هذين وجيه الخمسة
ليس بينهما وبين النقيضين اي كونها عددا او عدم كونها عددا
علاقة يستلزم بتقييمها ومن هنا لا يلزم ابطال هذا في جميع المواد قال
بل يمكن ان يكون في بعض المواد علاقة او في بعضها لا كما كان في
المواد المتحققة هكذا واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فهو لا يلزم

ما نقلنا

ما نقلنا عن المحاكم اولا وثانيا وعلى التقدير تسليمه نقول
لا نم ان استلزام الشيء لاحد النقيضين يستلزم لمنافاة الاخر
والسند النقيضان المجتمعان او اجتماعهما غاية ما في الباب
ان ما ينافي اللازم لا يجتمع مع الملزوم في الواقع ونفس الامر ومن
هنا لا يلزم ان يكون منافي اللازم منافيا ذاتيا للملزوم
واجتماع المتنافيين اي الاستلزام وعدمه غير لازم في نفس الامر
فليتدبر وقال المحاكم والسؤالان واردان على قوله اسناد
الصورة الى المادة غير معقول انتهى قال المحقق الشريف فان
اسناد الصور الى المادة باعتبار صدورها عنها محال واما
اسنادها اليها باعتبار اللزوم فلا كيف والمادة الفلكية
مستلزمة لصورتها النوعية ومقتضية لاستلزام الفلك اياها
وايضا الكلام على تقدير وجود الصورة فجاز ان يكون المادة
مبدأ لزومها لها ذلك المقدار انتهى ومن الاصحاب من قال
هذان السؤالان انما يردان على توجيه المحاكم وهو ان يكون
هذا الكلام معارضة في بعض المقدمات حتى يكون حاصله
الاستدلال على نفي ما استدل عليه الامام من استناد الصورة
الى المادة نحن نوجه بوجه لا يرد عليه شيء فقوله في استدلال
الامام على الصورة على تقدير وجودها يكون لازمة وان لزومها
لا يكون الا بسبب فلا يكن المحل سببا للعوارض اللازمة
من غير توسط الصورة فالشارح منع الملازمة على ما عرفت
ثم قال واما استناد الاعراض الى المحل فهو غير معقول يعني على تقدير

امتناع الدليل لا يلزم الاجواز اسناد لزوم الاعراض الى محالها واما
اسناد الاعراض انفسها الى المحال فهو غير لازم من دليلكم ولا هو
معقول في حد ذاته لان اللازم كون القابل فاعلا ونحن لا نثبت
الصور الا بان يكون مبادي للاعراض اللازمة واذا ثبتت
ذلك علمت ان ما ذكره المحاكم ان كلام الشارح خارج عن التجويز
الاسوء فهمه المراد بل هو في واد انتهى وهذا كما ترى ان من
الجايز ان يقال ان المحاكم يصدد توجيه ما وقع عن الامام
وطريق النص الغير المشهور وحاصله على ما قرره المحقق الرشيد
بقوله وذلك لان الدليل لو تم فيه لثبت الصورة النوعية
اما غير لازمة للفلك او لازمة له فاما الجسمية او غيرها و
جميع الاقسام محال لصحة الدليل بحجج مقدماته يلزم محالا
فيرد على سبيل منع الخلو من انتفاء الملزوم ووجود اللازم
ثم يرفعه بتحقق الانتفاء وهو الخلو جسم اللزوم يجيء امتناع
الانفكاك ومن هنا منع اللزوم بهذا المعنى مع انه ليس بحق
لا يضره لان اللزوم احد شقي ترديده ولم يدع الانحصار في اللزوم
بل مراد الامام على ما وجهه المحاكم المردد بين اللزوم وعدم
اللزوم وابطال الاخير يلزم انتفاء المدعى ومن الظاهر ان ما
ذكره هذا القايل ليس مقابلا ولا ينافيه فتدبر ثم ان ما
ذكره هذا القايل بقوله واما اسنادها اي اسناد الاعراض
الى مردود بان المراد بجواز اسناد لزوم الاعراض الى محالها
ان المحال علة فاعلية للزوم الاعراض وهو ليس انه على تقدير

لا يدفعه

تسليم

تسليم تمام الدليل يلزم هذا التجويز ايضا كيف لا وما ذكره
في ابطال هذا التجويز يلزم منه ابطال التجويز الاول مع انه
جوزه كما يفهم من كلامه على انا نقول وجود الاعراض
في انفسها وجودها لمحالها على ما حققه الشيخ في التعليقات
وما حصل من اللزوم في الواقع ويطلب له هذا الوجود وهو
يحتاج الى العلة هذا الوجود لا وصف عدم الانفكاك الذي
من قبيل اللوازم وهذا وجود الاعراض في انفسها اثر استناد
اللزوم ملزوم استناد هذا فتدبر من قبيل اللوازم وهذا
وجود الاعراض ثم الظاهر من كلام الشارح ان غير استناد
راجع الى الصورة لا الى الاعراض وهو نظر الى ما يذكر في
بيان كلام الامام وهو قوله وابطل الاقسام الا كونه ما
يكون محلا انتهى وهو في الصورة لا في الاعراض قال المحاكم
والحق في الجواب ان يقال فيه بحث اذ للامام ان يقول ترجيح
ما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان
يقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك
الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصور انتهى وهذا
كما ترى ان من الصحيح ان يقال انا نعلم ان الاعراض مستندة الى
مبادي الاجسام كما اشار اليه المحاكم والشارح اشار اليه
بقوله وتحقق كونها مغايرة على ما وجهه المحاكم من التفرقة
بين ان يقال لزوم الاعراض للفلك مستند الى ذوات تلك
الاعراض على انا نقول يلزم على ما اومانا اليه انفا من بيان

وهو المط هو

وذلك الوجود هو

دها

وجود للاعراض في انفسها ووجودها لمحالها او ارجاع اللزوم الى
هذا الوجود وكون مصداق اللزوم هو ان يكون الاعراض
واجبة لذواتها وفساده غني عن البيان قال المحاكم
ومن هنا تبين ان ارادة الفرق بين اللزومين بان
في صورة الاستغناء عن سبب لزوم الصورة للجسمية لا
يمكن اختيار كون السبب نفس الملازم الذي هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول اما بينه
واما لزوم الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده
الى ذات الملزوم انتهى وهذا كما ترى من الجايز ان يكون
ما ذكره المحاكم في الجواب الحق مبنيا على ما حققه من اللازم
عنده لا يلزم ان يكون بل ربما يكون ما يلزم اللازم امتناع
الانفكاك ولعل فيما وقع عن المحاكم بقوله ومن هنا تبين
ايماء اليه فتدبر فيه قال الشارح وعن الثاني ان الكثير
يجوز ان يصدر عن الواحد هذا الجواب بظاهره مناقض
لما سلف حيث ان كلامه هنا صريح في ان الصورة النوعية
واحدة وقد يتعدد الا اذا اختص الايراد بالاعراض
الكثيرة التي من مقوله واحدة فانه ح لكن فيه تكلف
والاولى ان يقال بناء على تعدد الصورة النوعية ان المسئول
غير واحد لتعددها فاذا اختص الايراد بصدور الاعراض
الكثيرة من مقوله واحدة فان ذلك ح يرد جواب ما
ذكره ثم من الاصحاب من اورد الايراد على ما ذكره الشارح

هنا بقوله اولا قبل تعميمه نظرا اذ للامام ان يقول ح لم لا
يجوز ان يكون المبدا لتلك الاثار والاعراض وسبب تخصص
كل منها بجسم لعلها هو الاعراض المتتابعة على ما يقولون في
الصور النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتمسك بانه
لا بد هنا من امور تختص او يتقوم به تلك الاجسام والاعراض
لذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهري لكن
هذا كلام اخر ليس مذكورا في المتن انتهى وهذا كما ترى
من الجايز ان يقال الامام معارض في هذه المرتبة وهذا
الكلام منه بعد تسليم جميع المقدمات كما اشار اليه المحاكم
في حديث المعارضة وليس نظر الامام في هذه الى منع
المقدمات مع كونها ممنوعة في نفس الامر فاراد الايراد على
معارضة لا يليق بها المنع وعلى تقدير تسليم جوازه البحث
على هذا الفظ نقول بعد ما فصلناه تارة اخرى ان هذه
الاثار مثل الحرارة والبرودة وامثالهما يستند الى ذوات
الاجسام استناد الحرارة الى ذات النار من دون استنادها
الى غيرها كما يظهر من المحاكمات حيث قال الا ترى نحن
نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام
فتبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من
الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة
الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون
منها شيء هو مبدا لتلك الاثار انتهى فهذا ما ذكره الشيخ

بقوله والهيولى لا يخلو عن صور اخرى اشارة الى ما ذكره الشارح
فتدبر قال الشارح على قواعد الشيخ وفى بعض النسخ المعلم
الاول وذلك حيث قال ضمن شكوك على الحجة المذكورة
على اثبات الصورة النوعية يجب الاحتيال لحلها على من
اراد اثباتها قال الشارح لا يجب ان يتحد مع وجود المادة
الحاصل ان عدم التشابه والتشكل والمقدار يرجع الى امور زائدة
على المادة اى الاستعدادات المتفقة كما مرت الاشارة اليه
فى متن الكتاب ومن الظاهر ان المراد من التشابه هو الاشتراك
فى المقدار المعلوم مثلا فيرجع الاختلاف فيه الى اختلاف
الاستعداد القائم بالمادة واما الاختلاف بالجزئية و
الكلية فهو تابع للمادة نفسها لان حقيقتها القوة وا
والاستعداد فقبولها للتجزئ كاف فى المراد ومن الناس من
قال ان المراد من التشابه فى المقدار الاتحاد فيه قال
الشارح وهى التى لا يكون وجودها غير دائم وذلك كالاحوال
التى تقع بسبب جزء الهواء والسحاب والمياه فانها توجب
اختلاف العناصر كالرخاوة والصلابة والرقة وغيرها
وقوله ليصير بانضمامها الى سائر العلل حاصله ان الهيولى
والصورة مشتركة فى الكل فلو لم ينضاف اليها الاسباب
الخاصة لزم التشابه المذكور قال المحاكم قال الامام
هب ان الحجة الى قوله فان نسبة هى ان الصورة علة
الهيولى فى الوجود قيل القول لا يلزم منه كون الامر الثابت

فى الجسم علة للهيولى كونه جوهرا لا يجوز ان يكون عرضا غاية
ما فى الباب انه لا يكون عرضا قائما بالهيولى انتهى وهذا كما
ترى فلان موضوع هذا العرض القائم به حاما الصورة
الجسمية او الجسم وعلى اى تقديرين الموضوع مقدم على
العرض بحسب التشخص والهيولى مقدمة على الصورة الجسمية
التشخصية كما يظهر مما ذكره الشارح فيما بعد بقوله فاذن
تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من
حيث هى مطلقة انتهى وكذلك مقدمة على الجسم المركب التشخص بحسبه
التشخص ومن هنا يلزم تقدم الهيولى بحسب التشخص على العرض
الذى هو علة لوجودها وهذا كما ترى قال المحاكم فان
كان معلولا للهيولى كواجب الوجود بحسب نوعه فى تشخصه قيل
هذا مما يمنعه لما يجئ ان ليس للواجب مهية كلية وتشخص
زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان
لم يكن مطلقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المتشخص
كل منها فى فرد كما هو المشهور قال المحاكم لانه لولا المادة
كان الفاعل كافيا فى اضافته قيل لا يخفى ما فيه من المنع
اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون فاعل
واحد بعد شرطه واعتباراته انتهى وهذا كما ترى ان
المراد من كون الفاعل كافيا فى الاضافة انه كاف فيها من
دون المادة ومن هنا لا ينافى بعد الفاعل او تعدد
شرائطه واما الايراد بانه اذا لم يكن المادة لا يلزم

انحصار نوعه في شخصه فهو مردود ايضا ما وقع عنهم قال
الشيخ في النمط الرابع اعلم من هذا ان الاشياء التي لها ماهية
واحدة انما يختلف بعللها الاخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة له لتميز العلل فهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا انتهى وهذا لا اختصاص
له بكون العلة الفاعلية واحدا بالذات او بالاعتبار وايضا
وقع عن الحكماء المهية قد يكون متشخصة بنفسها متعينة في نفسها
عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد
اصلا الى اخر ما ذكروه قال المحاكم وفيه نظر لان اثبات
بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في تناهيها
وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة اليه قيل اقول هذا بناء على ما
سيصرح به الشارح في مبحث اللازم ان هذه العوارض من
المشخصات اي يحتاج المعروض في تشخصه اليها ويجيء فيه زيادة
تحقيق ان شاء الله تعالى قال السيد السند هذا السؤال والذي يليه
انما يتوجه اذا حمل كلام الشارح على ان الصورة محتاجة في تشخصها
في نفسها الى الهيولى اما اذا حمل على انها في تشخص مقاديرها واشكالها
اي في ثبوت المقادير والاشكال المشخصة المتعينة محتاجة اليها
فلا وقد اوضحنا هذا المعنى في حاشية شرح الكتاب وعلى هذا
الحاجة الى تلك المقدمة التي مهدها ولا الى الفرق الذي اورده
فيما بعد اقول وفيه نظر اذ الشارح سيصرح في مواضع متعددة
فيما يأتي بان الصورة محتاجة في تشخصها الى الاعراض اللازمة و

يبتني

يبتني عليه دفع بعض الاعتراضات التي اوردها الامام
في مبحث اللازم كما يجيء ان شاء الله تعالى وايضا قول الشيخ فيما
سبق على ما في بعض النسخ فللهيولى اذن تاثير في الوجود ملا
بل للصورة من وجودها منه كالتناهي والتشكل وقول الشارح
وهذا يتجه البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة
الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها صريح في ان
مذهبهم تقدم الهيولى على تشخص نفسها انتهى وهذا كما ترى ان
العوارض المشخصة قد يطلق ويراد بها عنوان التشخص وعلامته
لا علته وسببه والحاصل ان معنى كون الاعراض مشخصة انه
ثبت الاعراض المشخصة للصورة الجسمية وما صرح به الشارح
هنا هو قوله قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة
في وجودها وتشخصها الى الهيولى انتهى وهذا ليس اقرب في
التصريح ثم ان الامام لما اورد الايراد على ظاهر ما يتراءى
من كلام الشيخ من احتياج الصورة في تشخصها الى المادة تصدى
المحقق الشريف لدفع ذلك الايراد عنه بتوجيه كلامه
وذلك حيث قال في حاشية الكتاب بعد ما وجه قول الشيخ حتى
ينعدم صورة جرمانية واما قول الشارح ان الجسمية محتاجة
في تشخصها الى الهيولى فينبغي ان يحمل على ان المراد في مقاديرها و
تشكلها ثبوت المقادير والاشكال المشخصة فكما ان التعين اريد
به ههنا ثبوت التشخصات واختصاصها وان استعمال التعين
في هذا المعنى اظهر ولا حمل على تشخص الصورة في نفسها لم ينتظم الكلام

الا اذا اريد بتشخصها اتصافها بالعوارض الخارجية كما اوضحه
وح يرجع الى ما ذكره واما قوله في وجودها فلم يرد به الا الاحتياج
في زمان وجودها لان التناهي والتشكل من لوازمها التي
واحتياج الصورة في وجودها كما يظهر من كلام الشيخ والشارح
قد تصدى له الشريف المحقق بقوله فلم يرد الا الاحتياج في
زمان وجوده فليتامل قال المحاكم لان عظم الكل من
لوازمه فقل يمكن ان نناقش فيه بان من هذا يعلم انتفاء
الكل والجزء راسا لا التشابه ويحتمل ان يتوجه بادنى عنايه
انه على هذا التقدير يلزم هذا انتفاء الكل والجزء راسا
فكيف يقال يتحقق الكل والجزء الغير المتشابهين ثم قيل يمكن
ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في
تشخص الصورة بالمعنى الذي قدره الا ان ما ذهب المراد من كلام
القوم وهو انه كان في اعراض الصورة من المقدار والشكل
لا يلزم الا تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان
يلزم ذلك من تشابه المقدار والشكل وتشابه الكل والجزء
ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما مما يلزم منه ولا
يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد
على ما قررناه انفا فمراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا
ومتشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل
منها شخصا واحدا وليس لاحد ان يقول ح لا يتصور كل
وجزء من المقدار ومالة المقدار لا يكون له كل وجزء فرضي

لان

لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقق الكلية والجزئية الفرضية
ولا يشترط في تحقق الكلية والجزئية امر سوى المادة وعتبار
العقل اذ لا اختلاف هنا في الخارج بل العقل فرض فيه
جزءا متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل انتهى وهذا كما
ترى اذ ما ذكره اولا من التوجيه الاول فمن غير وجه
لانه ياتي عنه كل الاباء ما ذكره الشارح بقوله فان الجزء
والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام
وكذلك ما ذكره ثانيا بقوله ولا يبعد ان يقال ايضا فيه
وجيه وما حكم به من عدم بعده فهو بعيد لان القسمة
الفرضية والوهمية ليست من الفرض والاوهام الكلام
الاخر لعبه كفرض انقسام المجردات بل المراد بالفرض هنا
ان يكون في الخارج شيء يصح للعقل مداخلة على الوجه الكلي او بعونه
الوهم على الوجه الجزئي تحليله الى اجزاء ولا يكون الشيء كذلك
اي فاعلا للتحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شيء
يمكن بالنظر اليه هذا الانقسام وان امتنع بغيره ولو لم
يكن هناك شيء كذلك لكان فرض القسمة فيه فرض القسمة
الكاذبة الصرفة وهذا ظاهر ولا يرد عليه النقض بالفلك
مع اشتماله على الصورة النوعية لما نعرف من قبول الانفكاك
لان قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتماله على الامتداد الذي
يمكن طرو الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير
اعني الصورة النوعية ولو لم يشتمل على الامتداد لم يصح الحكم عليه

ان لم يرض بهذا التوجيه والجملة فهم

بقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة
فيه من قبيل الفروض والاوهام الكاذبة التي لا حقيقة لها
كفرض القسمة له وتوهم للمجردات وكذا لو لم يشتمل على المادة اذ
كان فرض الانقسام فيه فرض امر مستحيل الاداء الى انعدام الشيء
بالمرة وهو محال فاذا تقرر هذا ظهر انه لا يصح مجرد وجود الحيوان
في هذا الانقسام بل لا بد مع ذلك من وجود امر يقبل الانقسام
الى الاجزاء فلذا قال المحاكم انه ان امكان القسمة الوهمية
ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يميزه عند
الوهم جزءان حتى يحكم بان هذا جزء الجسم غير ذاك وهو حكم صحيح
لان الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما
يصح لو امكن ان يكون لجزء ان في نفس الامر امر هما غير الآخر
فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون له جزءان في
نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي قال المحاكم والحق
ان اللازم ليس هو التشابه قيل فيه نظر لان هيولى العناصر
قابلة للانفصال عندهم بخلاف هيولى الافلاك فلا يلزم على
تقدير كون الخيوط كما فيه في التشخص والعناصر انحصار الصورة
في الشخص نعم يلزم على الانفصال ان يكون كل من الصورتين
المتصلين متشخصا بتشخص واحد ومتقدرا بمقدار واحد ولا
يعني بالتشابه الا هذا والتعدد الذي يستلزمه التشابه حاصل
على تقدير الانفصال وهو ظاهر انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز
ان يكون التشابه المعتبر فيه كما يلوح من كلام الاصحاب اختلاف

التشخص

التشخص واتحاد النوع فح لا يتصور هذا الاشكال بل الظاهر
انه لا يتحقق الانفصال في الصورتين فح بحسب الخارج لان
الانفصال في الصورة لا يجامع الوحدة التشخيصية كما مر غير مرة
قال المحاكم وعن السؤال الثاني انا لا نم قيل اقول لا يخفى على
الناظر في عبارات الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤال الثاني
ولا بجواز فيه بل لا ينطبق عليه اصلا انتهى وهذا كما ترى
ان اراد ان ليس فيما نقله الشارح عن الامام اشعار بهذا
السؤال اصلا فهو ظاهر الفساد كيف وفيما وقع عنه بقوله و
ثانيهما انه استدل اشارة بل دلالة عليه كما اومى في الجواب
عنه بقوله والاختصاصات وان اراد بعدم الاشعار
به انه لم يقل بهذه العبارة وهي انه جواب عن السؤال المسلم
لكن المحاكم لم يدع مثل هذا بل ما وقع عنه بقوله اشارة ايما
الى عدم التصريح قال المحاكم لان القوى السماوية تاثيرها
وآثارها غير ثابتة قيل هذا مبني على ان يكون تاثيرها منحصرا
في التحريك وآثارها في الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت
انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره المحاكم مبني على ما تقرر عند
الحكماء من ان آثار القوى السماوية وهو ذلك قال المحاكم
ويمكن ان يجاب من الاول قيل اقول يمكن ان يجاب عن الاول
بان المراد من الفاعل في كلام الشارح ما عدا القابل على ما يشعر
به كلامه حيث قال فان جمع ذلك علة فاعلية لتشخص الصورة
واما الحامل فهو علة قابلية فان مقابلتها بالعلة القابلية

على هذا التقدير

وان الظاهر الانفصال يتحقق من الانفصال الفعلي والحقيقي بالمضاف والانفصال الفرضي الذي يتحقق في الفلك ح ايكفي كما اشار اليه هذا القائل ام وجود الحمل اقوى لكونه كافيا اليه في ذلك الدعوى ايكفي ايضا في تمام الكلام

اليه م

وان اراد انه لا يصح بحسب الاشارة والاعراب هذا كما ترى ح في ان لفظ الاختصاصات مناسب للجواب عن السؤال الثاني م

وكذا لجعتها ربما يشعر بان المراد ما سوى العلة القابلة والا
فالفاعل امر واحد واما ما ذكره ففيه انه عد من جملتها
القوى السماوية ومعلوم انها يجب لمنع تشخص الصورة وليست
معدا وعن الثاني ان المراد بالمشخصات ما يكون لا يختص
تلك الصورة بتلك الاعراض وامتيازها لا تنفس تلك الاعراض
سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا انتهى وهذا كما
ترى ان ما ذكره من الجواب يرجع الى ما قاله المحاكم الا انه
خصص ما عدا القابل الذي عبر عنه بالفاعل بالمعدات وهذا
التعبير لدى الناقد البصير جدا ضرورة ان تلك العلل معدات
ثم ان ما ذكره بقوله واما ما ذكره ففيه ان عد من جملتها
فهو غير وارد على المحاكم حيث ان القوى السماوية معدة
باعتبار حركتها او مع حركتها ومن الظاهر جواز ان يجتمع
جزء العدم مع ما هو معد له كما في الصورة العقلية بالنظر
الى ما يترتب عليها من النتيجة والعجب من هذا الشريف
المحقق في بحث التعريف في حاشية المطالع اشار اليه وانه
قد غفل عنه وما ذكره في الجواب عن الثاني ماخوذ مما ذكره
الشريف المحقق على قول المحاكم بهذه الاعراض الخارجية المكتنفة
بها هي المشخصات بقوله المراد بالمشخصات الامور المقتضية
لاشخاص الافراد والاشكال فيها سيذكره فيما بعد لان
هذه العوارض الخارجية ومن جملة تلك الامور ما يفيد
انفصال اجزاء العناصر كليا تها كالقوى السماوية انتهى ومن الظاهر

ان مراده الشريف ليس العوارض المشخصة بالنظر الى نفس المقادير
والاشكال الكيفية والتجسم فتشخص الصورة وان لم يكن مراده
بالنظر الى تشخصها في نفسها بل تشخص مقاديرها واشكالها لجهة
في ثبوت المقادير والاشكال المشخصة المتعينة محتاج اليها
اي الى المشخصات واحتياج الصورة في التشخص بهذا المعنى
الى الهيولى كما صرح به سابقا فتدبر فيه قال المحاكم فاذن
ان كل حادث له قبل لقائل ان يقول قد اعتبر في تعريف المحدث
ما يتوقف عليه المعلول في العدم ايضا ولا يلزم من تعريفه
الا ان الحادث السابق بالزمان على اللاحق متقدم
بالذات ايضا ولا يلزم منه الا توقف الحادث على وجود
الحادث السابق ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا لانا نقول
مراتب القرب غير مجامعة للوجود فكذا ما يتوقف عليها ومراتب
القرب لما كانت موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ايضا
كانت عليتها ايضا كذلك على ان المعتبر في مهية المحدث ليس الا انه
ملزوم للاستعداد علة له وقد اثبت فتامل انتهى ولا
يخفى انه لا يلزم من عليته كذلك على ان المعتبر في مهية المحدث
ليس الا انه ملزوم موقوفا عليها وجودا وعدما ان يكون مراتب
قربه كذلك ضرورة انه لا يتحقق في القرب خاصية المحدث وهي
كونه مفتقرا للعلة لوجوده وكذلك الحكم فيما ذكره بقوله وكذا ما
يتوقف عليها الا ان يكون المراد بالعلة التامة اللازمة
للعلة في ما ذكره للعلة وهو ينافي ما هو المعتبر في المحدث حيث ان
المعتبر فيه عليته بالنظر الى وجود ما يترتب عليه من المعلول وجودا

وهو ملاحظة يلوح ان كلام هذا القايل يرجع الى ما ذكره الشريف المحقق

ملزوم

وعلى [illegible] اقتضاء ان لا يكون [illegible]
[illegible] لا بد من
حركة سرمدية وذلك على ان يكون سببا للاستعدادات
المختلفة في المواد لقبول الآثار المختلفة وهذا ما في الاسرار
الى ما اشار اليها الشارح الفاضل واما الشارح المحقق فقد
اشار الى سرين آخرين احدهما اقتضاء الحركة وجود جسم يتحرك
ابدا وانت خبير بان هذا يفهم من كلام الامام لان الحركة
السرمدية يستلزم محركا على سبيل الدوام وثانيهما الاحتياج
الى مبدأ قديم يفيض وجود الحوادث منها عند تمام الاستعداد
على ما قال واقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث منه عند حصول الاستعدادات
له والدليل على ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء في فصل ادوار الكون
والفساد من طبيعياته بقوله وجميع الاحوال الارضية منوطة
بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا
محالة امور يحدث بعد ما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن
علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة ومن الحركات الى
المسببين فقد فرغ من ايضاح هذا فالاختيارات تابعة لحركات
السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على المراد
متى يكون دواعي الى القصد بواعث عليه وهذا هو الذي
اوجبه القضاء وهو الوجود الالهي المستقل على الكل الذي سبقت
منه المقدورات واما ما قال الشارح المحقق متصلا بما نقلنا
عنه ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام بالجملة الاسباب

التي

التي تنتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس
الامر فهو ماخوذ مما ذكره الشيخ بقوله في آخر هذا الفصل بهذه
العبارة فالحري ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل
الكون والفساد ونقول ان كل كائن مادة وصورة وعلة
فاعلية وغاية تخصه يوخذ ذلك بالاستقراء وعلى سبيل الوضع
فاما حملة الكون والفساد واتصاله فعلته الفاعلية
المشتركة التي هي اقرب هي الحركات السماوية والتي هي اسبق
فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة هي العنصر الاول والعلة
الصورية المشتركة هي الصورة التي للمادة قوة على غيرها مما يكون
معها والعلة الغائية استيفاء الامور التي لا تبقى باعدادها
واستحفاظها بانواعها فان المادة العنصرية لما كانت تلبس
شيئا فتخلعه غيره وكان الشيء كما يكون هو قد فسد غيره
ولا سبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها في استبقاء انواعها
الا بالتناسل والتحادث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد
ثم قال والاسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطي لكل موجود
ما في وسع قبوله وابقاؤه اياه كما يحمله اما بشخصه كالاجرام
السماوية واما بنوعه للعنصريات ومن تضاعيف الطبقات
فلاح ان الفاعل في الطبيعيات هو مبدأ الحركة والسكون
بالذات ثم ان ما وقع في الشفاء من الجود الالهي يكون مسئلة
غريبة في الطبيعيات وذلك بخلاف ما اذا اخذ ما هو مبدأ
قديم للحركة لو متى حركة لانه يكون حينئذ من الامور الغير الغريبة

لها ولعل هذا ايضا منطوي في اسراره ثم من العجب ان الفاضل
المحاكم قد تصدى لبيان ما ذكره الشارح الفاضل ولم
يتصد لبيان ما ذكره الشارح المحقق حتى بيانه بل ادعى ظهوره
بقوله واما ما قاله الشارح فظاهر انتهى وفيه ما لا يخفى
من انه لا معنى لارتفاع الحادث حتى يتأتى السؤال عن
علته وذلك بان يقال ليس الوجود الحاصل في وقت
بعينه دون سائر الاوقات ان ارتفع بعد الحصول
على ان يتجدد ارتفاعه فاما ان يرتفع في ذلك الوقت
بعينه واما ان يرتفع في وقت آخر بعد ذلك الوقت والاول
محال لا يستلزم ان يجتمع الوجود والعدم في ذلك الوقت
بعينه فيكون فيه اقتران المتناقضين والثاني غير
معقول في نفسه لانه لو لم يكن في وقت آخر غير ذلك الوقت
حاصلا اصلا حتى يتصور ان يتجدد ارتفاعه فيه ومن
ههنا كما بان بطلان ما قاله الفاضل المحاكم كذلك ظهر
حال ما قال بعض الناس جرحا ثم تعديلا على ما ذكره
المحاكم وذلك حيث قال اولا ليس لاحد ان يقول العدم
الحادث بارتفاع وجود حادث آخر سابق سبقا زمانيا
وعدمه بارتفاع حادث آخر كذلك وهكذا مثلا عدم
آني هذا اليوم بارتفاع عبث في الامس وارتفاع في الامس
بارتفاع وفيما قبله وهكذا وح لا يلزم التسلسل المحال اذ
لا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة ثم قال لانا نقول اذا

ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخلو اما ان يتحقق جميع
ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض او لا عن علته
التامة لتحققها في الامس دون المعلول على هذا الفرض
على الثاني ينقل الكلام الى ما به تتم علته التامة فاذن رفع
وجوده او رفع عدمه يقع في هذا اليوم ويتم الكلام ووجه
بطلانه ظاهر على ما قررناه ثم نقول يجوز ان يكون عدمه
من حيث انتفاء عدم المانع له على تقدير ان يقطع النظر
عن ذلك كله فاذا تمهد هذا وذاك فلا يرد ما اورده
الشارح المحقق في بعض رسائله من الايراد على القائلين
بالايجاب من ان الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته
لا يفعل اثره عنه فيلزم اذا عدم شيء من العالم العدم
الواجب لان عدم ذلك الشيء اما العدم شرط او العدم جزء
علة والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب
ثم قال لان الموجودات باسرها في سلسلة الحاجة تنتهي
الى الواجب فيلزم ان ينتهي عدم الشيء المفروض الى الواجب
ثم قال وليس لهم بحمد الله من هذا الزام مع ان هذا كلامه
ووجه الدفع عنهم ظاهر على ما قررناه والحاصل ان القول
بقدم العالم وان كان ان يكون كفرا ولكن ليس من تلك
الجهة كما قررناه آنفا وكما سنقرره بان نقول ان القول بذلك
الفساد انما يلزمهم اذا لزم استناده اليه تعالى من دون
شعور وارادة بل يكون ذلك من قبيل استناد افعال الطبائع

اليها كتبريد الماء وتسخين النار وغيرهما من الآثار المستندة
الى الجمادات وليس الامر كذلك كما علمته آنفا بل انما حكموا
باستناد العالم اليه تعالى بمشيته لازمة لذاته غير منفكة عنه
في الازل فيكون ذاته الحقة بمشيته الازلية يوجب وجود العالم
فيكون وجود العالم مستلزم وجوده تعالى بمشيته الازلية
وهو يوجب وجود العالم كذلك فلا محالة يكون رفع العالم
يستلزم رفع كون الواجب علة وهو لا يستلزم رفع ذاته الحقة
من كل جهة فان قلت ان مشيته لما كانت غير ذاته فرفعها
يستلزم رفع ذاته قلت ان اريد من المشية ههنا الارادة
المطلقة التي هي الصفة الكمالية لذاته الحقة فنسلم ان رفعها
يستلزم رفع ذاته تعالى ولكن عدم العالم ورفعه لا يستلزم
عدمها ورفعها لان استناده اليه تعالى من حيث تعلق
مشيته الازلية وهي التي يعبر عنها بالايجاد والجعل وان
اريد من مشيته تعالى تعلق ارادته الحقة به التي هي من
غير صفاته الكمالية التي هي غير ذاته بل هي صفاته الفعلية فهو
مسلم لكن لا يلزم من رفع وجود العالم الا رفع هذه الجهة عنه
تعالى فرجع ذلك الى رفع تعلق مشيته به ولا فساد فيه و
من ههنا ظهر اندفاع ما قاله المحاكم وكذا ما قيل في جرحه
وتعديله فليتدبر فيه قال المحاكم وليس عدم الاحتياج
العود فهو عدم ابدي لا يمكن ان يقال على تقدير ان يكون ارتفاع
الحادث بان تقتضي عدمه لا محق ويمكن العود فيوجد الحادث بعد

عدمه

عدمه اللاحق فيلزم ان يكون بعد كل حادث حادث
الى غير نهاية بناء على استمرار الحركة والزمان ابدا والعلم الحاكم
اعترض له لا بتنائه على اعادة المعدوم فتدبر فيه قال
المحاكم ونحن نقول من الاسرار ان الحركة الرمدية واسطة بين
عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث
لا يكون الا بحسب استعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة
لا يكون الا في زمان مستمر حركة مستمرة لا الى بداية هذا كلامه
ولا يخفى انه اراد من الثابتات المجردات الصرفة التي هي من
عالم الالهة ومن الظاهر انها اذا اخذت ثابتة مفارقة عن
المادة مجردة عنها لا يكون من مسائل هذه الصناعة اي
الطبيعية بل انما يكون من مسائل الحكمة اي الالهية فلا يصح
ان يكون من اسرار هذه المسائل الطبيعية الا اذا اخذت
مبادي الحركات عما هي مبادئها ومن هذه الحيثية لا يصح ما قاله
من ان الحركة حيثية ثباتا وتجددا فبالاعتبار الاول تستند
الى الثابتات وبالاعتبار الثاني يستند اليه المتغيرات وذلك
لان اخذ المفارقات والثابتات عما هي مبادي حركات
لا يحتاج في تصحيح استنادها اليها الى القول بان لتلك الحركات
ثباتا وايضا ان نسبة المتغيرات الى الثابتات دهرية وهو من
غوامض الحكمة الالهية فكيف يصح ان يكون في هذا العلم تنبيه
عليه وبالجملة انك علمت آنفا وستعلم ايضا ان البحث عن المفاد
في هذا العلم اي الطبيعي غريب ولا يصح ان يكون من مسائله البحوث

عنها فيه على انه لو صح ان يكون هذا من تلك الاسرار فيصح ان يكون
تحت ما قاله الشارح المحقق من اثبات مبدا القديم وسائر
المبادي فما قاله في وجه عدم تصديره لبيان ما قاله الشارح
المحقق بانه من الظهور بحيث لا يخفى ما فيه كالنور في شاهق الطور
وتفصيل هذا المرام في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء قال المص او واسطة المقيم
بعقيم الهيولى انها مطلقا او يكون شريكه لا يخفى ان بعض اعاظم
الحكماء ذكر فيما وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء من ان البحث
عن الاول خال في الطبيعيات واستنباطه عنها يكون غريبا
بهذه العبارة والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات كان
غريبا ودلك حيث قال القول الحكم بانه غريب وقريب
غير بعيد ان يقال ما لاح لي لم يكن الا ما لاح من ان المحرك السماوي
العام يحتاج الى محرك مفارق غير متناهي القوة وما لاح من
هذا انه اله واحد مفارق ولا يتاتى هذا الا اذا لاح منها
انه هو الواحد الخالق للممكنات كلها او مكملها او مصورها على
ما هو المعروف عرفا من الاله وهو المحتاج اليه المتضرع اليه
او انه الذي له معنى آخر فان الالوهية على ما اشير اليه انما
يتاتى باحد هذه الوجوه وما لاح في الطبيعيات هذا بهذا
الوجه ولا الذي قرر من انه ليس للحركة والزمان شيء متقدم
عليهما الا المبدع وما لاح منه ان هذا البدن ما هو هو
مفارق او غير مفارق وان لاح بتقدمات وتكلفات يفاد

مما افاده ضمنا انه مفارق فما لاح انه اله واحد معروف او باحد
معاني آخر اللهم الا ان يتكلف ويقال بعد ما لاح ما اشرت
اليه يلوح انه اله بمعنى ما يحتاج اليه الخلق فان الحوادث
على ما ذهب اليه كلهم انما تحدث بالحركة السماوية فالخلق كلها
يحتاج الى محرك السماء وقد سمى بعض الحكماء محرك السماء الها
وفيه ما فيه وفي الاشارات اشارات الى ان مقيم الهيولى بالصورة
مفارق وهذه المسئلة ليست الطبيعيات على ما صرح به ولو
كانت منها لم يكن مفيدة لهذه الدعوى اي كون الاول تعالى
يثبت بالطبيعي ضرورة انها ما لاح ان هذا المفارق اله
واحد هو فاعل الممكنات وجاعل الكائنات فالذي في
الاشارات من الاشارات الى ان مقيم الهيولى بالصورة
لا يفيد فان هذه مسئلة الهية على ما صرح به لا طبيعية
وفي الاشارات اخلاطات من مسائل العلمين ولم يتعين
لكل باب وخط على حدة ولو كانت منها لم يكن مفيدة لهذه
الدعوى وقد مرت الاشارة الى هذا ايضا لا ان الذي لاح
في الطبيعيات يحصل به المقصود وهو ثبوت مفارق ثم هذا
الذي لاح منها يتصور ان لا يكون غريبا منها بل كان حالا
من احوال محرك السماء وحالها فان الطبيعيات والحركات
والمحركات لا ما يبحث فيه عن النفوس المجردة وتجردها وتعلقها
وتصرفها وقد نص على انه بحث طبيعي ما اورده في الطبيعيات
يجوز ان لا يكون غريبا اذا اخذ بما هو احوال محرك السماء وقس

عليه اثبات امر هو مقيم المادة بالصورة بما هو من احوال
الجسم او اجزائه بما يخرج من القوة الى الفعل وذلك بخلاف
اثبات محرك السماء على انه واجب بالذات او كون اثبات
ذلك المبدأ الذي مقيم المادة بالصورة هو المفارق لانه
يكون غريبا في الطبيعي ويكون ذلك من قبيل ما يجب للانسان
الوقوف على اينية المبدأ الاول مثلا وهو بهذا الاعتبار
غريب ثم ان ما قاله من ان في الطبيعيات قد يبحث عن
حالات مبادي الطبيعيات والحركات والحركات غريب
ضرورة ان مبادي الاجسام من الصور النوعية اقرب الى
مبادي الطبيعيات من مسائلها على انا لو سلمنا كونها من
مسائلها يجوز ان يكون البحث عن النفوس المجردة بما هي
متعلقة بالبدن متصرفة فيه فيكون من عوارضه الذاتية
بهذه الحيثية وان لم يكن بما هي مجردة من عوارضها فلا فرق
عنده بقوله الا ما يبحث فيها عن النفوس المدبرة وتجردها
وتعلقها وتصرفها فهو ايضا غريب ضرورة انها بما هي مجردة
لم يكن الا غريبا في الطبيعي وبما هي مدبرة فيه يكون منه وبعد
الفرق بينهما قد اشتبه على بعض اعاظم الحكماء المتصورين على الاعداء
ومثله عن مثله غريب واما ما اورده بقوله الا ان
الذي لاح في الطبيعيات يحصل له المقصود وهو ثبوت
المفارق وهو ايضا عن مثله غريب ضرورة ان المراد به
اثباته تعالى مع غرابته لا المفارق مطلقا وان كان هو ايضا

غريبا ثم قال متصلا بما نقلنا عنه انه قد نقل مني هذه المناقشة
في مدرس المولى الجليل مظهر اسم الجلال فقال ليس لهذه
المناقشة موقع في المناظرة وانها لا تتم الا بعد الاستقراء
التام للطبيعيات الشفاء ومن له بهذا قلت يحتمل ان يكون
المراد بالطبيعيات طبيعيات آخر غير الشفاء فقال المولى
انه خلاف الظاهر ومخالف لما في النسخ الصحيحة وفيها لاح لك
في اثناء ما مضى في الكتاب من الطبيعيات وغيرها لا يتم
لما في بعض التواريخ من ان الشيخ كان يقول اني اودعت في
الشفاء كل ما اورد ويورد مما بلغ الي في المنطق والطبيعيات
والالهيات مسئلة غريبة اصالة واستطرادا من كلامي و
كلام غيري وصححت ما امكن في تصحيحه بقدر وسعي واشرت
الى ابطال الباطل ومن اراد ان يعرف ما اختص بشيء غير
مختلط بكلام غيري فلينظر الى الحكمة المشرقية وفي النجاة ما
يقرب منه اشارة ثم قال هذا المدقق سالته عن ذكره
محل هذه المحاولة فقال لعله الفضل الذي يذكر فيه انه ليس
للحركة والزمان شيء يقدم عليهما الا ذات الباري تعالى وعلى
ان الباري من اسمائه الحسنى وقد جرى بينهما مناقشات لا
يليق ذكرها ههنا ثم يقول ان في الطبيعيات اشارات الى
اثبات الله تعالى بوجوه منها ما ذكر في فصل ادوار الكون والفساد
بقوله والاسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطي كل موجود
ما في وسع قبوله وابقائه اياه ومنها في فصل تعقب ما قال

فربما يشوش وما يشوش بقوله وشيكا ان تكون اشارتها
الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود ومنها
بقوله فلا يكون الحركة المطلقة مبدأ الا لابداع ولا قبلها
شيء الا ذات البدع ومنها ما في طبيعيات الشفاء وغير ذلك
كما فصلناه في شرحنا على الهيات الشفاء وقد تقدم ايضا في
بعض هذه الفصول آنفا في هذا الكتاب قال المحاكم ايضا
فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة مستدرك
قيل اقول المراد من الافتقار في قوله الهيولى مفتقرة هو الافتقار
في الجملة اعم من ان يكون في الوجود او في التشخص او في غيرهما
واعم من ان يكون علة موجبة او يكون هو مع الهيولى معلولي
علة تقتضي تعلق كل منهما بالآخر الملازم من التلازم ليس الا هذا
ثم بعد البحث وابطال باقي الاقسام يظهر ان ذلك الافتقار
هو الافتقار في الوجود على النحو المخصوص فالمقسم اعني قوله الهيولى
مفتقرة اعم بحسب المفهوم من كل واحد من الاقسام المذكورة
في قوله او يكون لا الهيولى فيجب ايرادها وابطالها حتى
يتعين ما هو المقصود انتهى ولا يخفى جواز ان يقال الفقرة
اعني المحاكم هذا والذي قد تقدم كما ذكره الشريف المحقق
كون الفعل مصدرا بافتقار الهيولى في الوجود الى الصورة على
سبيل الجزم وما ذكره الامام في فوائد قول الشيخ ان الهيولى
مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة تقول منها انه
انما قال في ان يقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في

الصورة

وسيبين ان الهيولى ليست بمتقرر مستقل وهما كما فان في ذلك النقض ما يحتمل الملازم في اثباته يكون مشتركا م

مهيتها كما مر انتهى وهو صريح في صحة ما فهمه المحاكم ومبنى
اعتراضه عليه والشارح المحقق لا ينكره بل احتمله بقوله
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وبناء على
تجويز هذا الاحتمال يكفي لما اورده المحاكم عليه من الايراد وارادة
الوجود الخارجي من القيام بالفعل ليس ببعيد على ان
الاحتمال الآخر الذي يفهم من قوله ويحتمل ان يقال ان الشيخ لا
مخالفة ايضا لتوجيه هذا الناظر واعلم ان عبارة الشيخ
وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه
يدل على نفي القيام في الهيولى ايضا باي معنى اراد فكيف
يكون مورد الاقسام الجزم بافتقار الهيولى في القيام بالمعنى
المراد قال المحاكم اما بطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا
الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها غير مجسمة واما اذا
قيل اقول وفيه بحث اما اولا فلما ذكره السيد الشريف
بقوله وفيه بحث لان العقل الحكم ببديهية ان وجود
الهيولى في الخارج غير مجسم محال لا يحتج الى بيان تجرد الهيولى
عن الصورة الجسمية بالبرهان السابق واما ثانيا فلان ما
ذكره على تقدير تسليمه لا يدل الا على ان لزوم الصورة للهيولى
بين لا حاجة في اثباته الى البرهان بخلاف لزوم الهيولى للصورة
فانه ليس متناجيث لا يحتاج في اثباته الى برهان ولا يدل
اصلا على ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود والصورة مفتقرة
اليها في التشخص لا يجوز ان يكون الهيولى علة لوجود الصورة و

وقع في عبارته تدبر تام

كما وقع عن الشيخ بقوله ولعل الظاهر منه ان الفعل الذي تقدم في قوله فيما بالفعل اي في تشخصها لا في قيامها م

م التتميم

م اتباع م

ويكون بحيث اذا نظر اليها يجزم العقل بلزوم الصورة وامتناع
كونها غير مجسمة ولم يجزم بلزوم الهيولى للصورة عند تعقل
الصورة فلا يقال غرضه هو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى يحكم
العقل بامتناع وجودها غير مجسمة اى يجزم العقل باحتياجها فى
وجودها الى الصورة لا يحكم باحتياج الصورة اليها لانا نقول
حاصله يرجع الى دعوى البداهة فى افتقار الهيولى الى الصورة
وهو ممنوع كيف والشارحان صرحا بان تلك المقدمة ليست
بينة بذاتها لابد لها من برهان وايضا فعلى هذا يكون قوله
واذا نظرنا الى ذات الجسمية لغوا لا دخل له فى المطلب
وايضا قوله فما بعد يثبت من ذلك ان الهيولى يحتاج الى الصورة
صريح فى انه بصدد اثبات تلك المقدمة لا انه يدعى
بداهتها ومن الجائز ان يقال ان مراد المحاكم انا اذا نظرنا
الى ذات الهيولى بغير تحقق الهيولى كما هو حقه من دون ملاحظة
ما يستفاد من حالاتها واوصافه ولوازمه من الادلة
المذكورة فى اثباتها وغيرها امتنع العقل عن وجودها
بالفعل غير مجسمة بمعنى انها محتاجة فى الوجود الى الصورة الجسمية
كيف لا وقد علمت من المباحث السابقة امر بالقوة
ومبهم ومستعد لقبول الصورة وفى مرتبتها لها الامكان
وقبليتها من قبل الصورة الجسمية وما ذكره الشارح المحقق
فى بحث الهيولى بقوله وايضا ينبغى ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذى بقابليها لا يوجدان المادة الا

بعد تشخصها المستفاد من الصورة الى آخر ما ذكرناه
وكما يلزم على المحاكم دعوى البديهة فى هذا ومن كلام الشيخ
فى الالهيات يفهم غير مرة ما يرجع فتدبر فيه
الشارح وذلك ظن باطل من وجهين احدهما حصول
التلازم بين امرين من دون ارتباط احدهما بالآخر
وثانيهما التمثيل بالمتضايفين فما هو بصدده لا محل له
لان الكلام فى متلازمين لا ارتباط بينهما ومن الظاهر
ان المتضايفين ليس كذلك ضرورة ان كلا منهما يفتقر
الى معروض الآخر من حيث هو معروض الآخر وذلك
يمنع ان يكون كل منهما فى مرتبة الآخر وجودا او تعقلا وهو كاف
فيه قوله فالشيخ لم يتعرض لذلك اى لكل شيء لا ارتباط
الى قوله عن الآخر فليتدبر الشارح نبه على ان
الحق اى نبه الشيخ عليه بقوله بل يكون سببا لما تقرر
ان كلمة بل فى الجملة التالية تحمل اخرى فايدتها الا
ينقال من حمله الى اخرى وهى اهم منها الشارح
قوله يحتمل ان يكون مراد الشيخ وذلك على ان يكون
المراد من الشك اللفظى الذى ذكره الشارح القائل
الا هذا ولا محال لكون هذا الاحتمال اعتراض عليه
بحال الشارح اشارة الى القسمين الاخيرين اللذين
هما مع الآخر وبالآخر ولما لم يكن القسم الرابع المعبر عنه

بقوله وليس احدهما اولى بظاهره شاملا لهما
قال الشارح المحقق بل الاظهر ما ذكرته ٩ وذلك
حيث قال ان التلازم بينهما اما ان يكون لكون
احدهما علة للاخر او لا يكون والاول على اقسام ثلثة
اولها كون الصورة وعلة مطلقة وثانيها كونها جزء
علة وثالثها ما لا يكون هذا ولا ذاك بل يكون اما
الهاو واسطة ولما لم يصلح الهيولى لذلك فقد اعرض
عنه والثاني اي كون الثالث بحيث يتمهما
قسمي احدهما بالاخر والاخر مع الاخر وانما قال
الاظهر لجواز توجيه القسم الرابع على ما ذهب
اليه الشارح الفاضل بحيث يشملهما وذلك
على ان يكون المراد من عدم اولوية
احدهما بالعلية العلية التامة او الفاعلية
فلا ينافي ان يكون كل منهما علة للاخر من غير
دايرا الا انه بقي ههنا عدم شمول صور القسمة
في الاصل لما مع الاخر كما سيورده الشارح
الفاضل فانظر الشارح موجودان واجبا
الوجود مكانيان لا يخفى انه على تقدير تعدده
لا يصح التلازم بينهما بل انما يكون لكل منهما نظرا الى الاخر امكان

بالقياس

بالقياس لا العام بل الامكان بالقياس بالمعنى الخاص ضرورة
انه لا ينافي احدهما عن وجود الاخر ولا عن عدمه والا
لكان بينهما علاقة علية ومعلولية ولا يلزم من ذلك ان
يكون له امكان بالغير لينافي ذلك وجوبه الذاتي ولا
يلزم من استحالة عدمهما من حيث كونهما واجبين بالذات
في نفسهما جواز التلازم فان قلت انه لو لم يكن كذلك
لجاز امكان ارتفاع احدهما مع وجود الاخر فهو ينافي
وجوبه الذاتي قلت قد علمت بالفرق بين جواز ارتفاعه
بالقياس الى الاخر وبين جواز ارتفاعه في حد نفسه
والاول مسلم من دون لزوم صيرورته ممكنا والحاصل
ان بينهما معية اتفاقية لا معية لزومية ضرورة ان كل
منهما بالقياس الى الاخر امكانا خاصا لانه لا ينافي وجود
منهما عن وجود الاخر ولا عن عدمه فرفع شيء منهما لا يوجب
رفع الاخر ولا يجب عن رفع ثالث ولا يوجب ايضا رفع
ثالث ويجب الاخر والا لكان ذلك الاخر معلولا ممكنا
لا واجبا والمفروض خلافه هف واستحالة عدم كل
منهما نظرا الى ذاته لم ينافي جوازه نظرا الى الاخر جوازا
بالقياس الى الغير لا بالغير فليتدبر والحاصل انه لا منافاة
بين كون الشيء واجبا لذاته ممكنا بذلك المعنى كما انه لا منافاة
بين كونه ممكنا لذاته واجبا بالقياس الى غيره ومن ههنا
لاح بطلان ما قيل انه لو تعدد الواجب لكان بينهما

تلازم وجودي فيلزم امكان كل منهما او احدهما لان المعتبر
في ذلك كونهما معلولين لثالث او كان احدهما علة للآخر
واما بيان استحالة وجوب احد الامرين اي المادة والصورة
بالذات فلاستحالة ان يتعلق وجود الواجب بالآخر وبالجملة
انه لا يجوز تعلقه بالآخر سواء كان ذلك الآخر واجبا
او ممكنا فتعين من ذلك كون كل منهما في مهية ممكن الوجود

المراد من المطلقة

قال المصنف العلة المطلقة ان يكون علة في الجملة ومن الاولية
ان يكون علة تامة والحق ان يقال الصورة اما ان يكون علة
تامة اولا الثاني اما ان يكون بواسطة اولا والثاني اما
ان آلة اولا وهو الشريك قال ان اراد بقوله يقوم كل واحد منهما
مع الآخر لا يخفى جواز ان يكون قوله مع الآخر اشارة الى افتقار
كل منهما الى الآخر على وجه لا يدور كالمتضايفين حيث انه
يفتقر كل منهما الى معروض الآخر اهو معروض الآخر وقوله
بالآخر الى توقف كل منهما على الآخر بحيث يدور وذلك لان
الشيخ بصدد عد الاحتمالات فيكون القسم ما يشمله مورد القسمة
ثم ان الشارح المحقق لما ذكر فلذه هي الاقسام الممكنة بحسب
ما ذكره الشيخ فلا مجال لحمل كلامه في توجيه ما وقع عن الشيخ على
ما ذكرناه ولعله حمل قول الشيخ مع الآخر على كونهما بحيث لا
افتقار لاحدهما الى الآخر كالمتضايفين متلاقيين باحد طرفيهما
وبالآخر على كونهما بحيث يفتقر احدهما الى الآخر على وجه
غير دائر ثم ان الشيخ لما نبه على ان الاستناد الى علة خارجية

لا يكون في الثلاثة بين امرين ترتبهما عليهما من جهتين متغايرتين
قال فاما مع الآخر اشارة الى متضايفين حيث ان كلا
منهما يفتقر الى معروض الآخر بما هو معروض الآخر ضرورة
ان الابوة يفتقر الى معروض البنوة من حيث هو معروض لها و
بالعكس او بالآخر اشارة الى افتقار كل منهما الى الآخر على وجه
دائر وحمل ما قاله الشارح المحقق على على تقدير ان يكون المراد
من الاقسام الممكنة ما يكون امكانها في بادي النظر لا مطلقا
ثم انه لما لم يكن بين الهيولى والصورة تصادف ولا علية
تعين احد تلك الاقسام الباقية ثم لا يخفى جواز توجيه
ما وقع عن الشيخ بقوله مع الآخر بان لا يكون بينهما علاقة
فاعلية وعلية تامة وبالآخر ان يكون بينهما تلك العلاقة و
اشعاروها عن الاول لا ما في كون احدهما شريكا لعلة الفاعلية
وبالجملة انه لا يمكن ان يكون علة مطلقة ولا الآن اما الاول
فلما ذكره الحاكم من ان العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول
بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة وان ما قيل ان المعتبر في
العلة المطلقة انه لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة
سواء كان عدمها مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه
اذا عدم فرد واحد فانتصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان يتصف
الطبيعة في ضمنه به اذ لا يجوز انتصاف الفرد بشيء لم يتصف
به الطبيعة الا بشرط شيء لاتحادهما فهو ماخوذ عما قاله الحاكم
واما الثاني فلان المعتبر في آلة الشيء ان لا يكون متعلقة الوجود

بذلك الشيء والصورة ليست كذلك قال واما ان يكون الهيولى
محتاجة الى الصورة انت خبير بانه ترديد مستدرك
حيث قسم افتقار الهيولى الى الاقسام التي مر جملتها
هو الاستغناء من الجانبين ومن الظاهر انه لا
يحتمله مورد القسمة اللهم الآن يقال ان الشيخ
اورد ما هو الحق ثم قسم التلازم الى الاقسام المحتملة
لكن حينئذ يفوت الحصر قال بل من حيث تعقل تلك
العلة تعلقا ما لكل واحد الى قوله على ما سيأتي
بيانه وهو ان تعقل كل واحد منهما يكون موقوفا
على تعقل الآخر وانت خبير بان هذا تغيير للاصطلاح
لان اللزوم بين الشيئين اعم من يكون علة اللزوم
امرا خارجا عنهما منفصلا او الملزوم او اللازم
كما بين في موضعه قال ويظنون ان التلازم بين
الشيئين ليس احدهما علة للآخر قلنا لا نسلم ذلك لجواز
ان لا يكون التلازم من احد الجانبين او بواسطة
ثالث بينهما وما الدليل على الحصر على ان المنطقيين ما
ذكروا هذا على سبيل الحصر قال محتملا للوجهين اللذين
هما كون العلة هي الهيولى او بالعكس قال لا يكون
مقتضية من جهة القبول لجواز ان يكون بواهب الصور
قال ولما استحال ان يكون القابل فاعلا اي من جهة
كونه قابلا لا يكون فاعلا ولا الهه ولا غيرهما توهم ان يكون

دليلا آخر لكن ليس كذلك بل تأكيدا لقوله فهي لا يكون مقتضية
التلازم قال وبنيه على ان الحق في هذا القسم يعني هذا القسم
يصدق اما باعتبار ان لا يكون شيء منهما علة للآخر او
باعتبار ان امرا ثالثا يوجب التلازم بينهما قال ليعرف
انهما مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر المراد بالمقوم
مقوم الوجود لان الهيولى بسيطة لا تحتاج في ماهيتها الى مقوم
ضرورة ان المقوم جزء للمقوم والحاصل ان العلة علتان
علة الوجود وعلة الماهية ثم الامام قال في بيان قول الشيخ واعلم
ان في هذه الالفاظ احترازات الاول انه لو قال الهيولى
مفتقرة الى ان تقوم بالفعل لزال ذلك الاشتباه واعلم ان
افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها الثاني انه لو قال
الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها
مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي او الذهني او فيهما
جميعا ولما كان الحق ان ذلك الاعتبار ليس الا في الخارجي
لا جرم قال الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل لان القيام
بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجي الثالث انه لو قال
الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام وجوب تلازمهما لافتقار
العالم في وجوده الى الباري مع انه مباين له فلما قال الى
مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه هذا كله لفظه قال
الى ذات الصورة بهذا القيد سقط ما يتوهم من الشك
اللفظي الذي يرد على قوله باعتبار افتقارها الى المقارنة

ثم قال في توجيهه اقول يحتمل ان قوله اي في تشخصها متاخر
عن مقارنة الصورة قال لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تاثير قال الامام لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن
لواحد منهما تاثير في الاخر كالابوة والبنوة قال وسيأتي
بعد ابطال هذين الاحتمالين ان كان غرضه اعتراضا
على الفاضل الشارح فليس بشيء لانه ما ادعى ان الاحتمالين
واقعان وان كان غيره فمسلم اللهم الا ان يقال مراده اعتراض
على المتصانفين بانه ليس كما فهمه الفاضل انه لا تاثير لاحدهما
في الاخر مع التلازم فانه حينئذ يصح لكن هذا انما يتم ان لو قال
الامام انه لا تاثير لاحدهما في الاخر وذلك غير معلوم على انا
نحب عما اجاب المحقق قال او يكون لا الهيولى مجردة عن الصورة
اشاره الى الاحتياج من الطرفين والاستغنا قال واقول
لو كان مراده ذلك اي يجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله هذين
القسمين اذ لو كان المراد ذلك لما ذكر السبب الخارج وهو الذي
يقسم كل منهما مع الاخر لكن ذكره ويمكن معه ادا الفاضل ما
ذكر ان هذا القول الى هذا فقط بل اليه مع الشبهة التي يمكن
ان يتمسك بها الخصم فلهذا ذكر السبب الخارجي قال على تقدير الاستغنا
فان قيل الاستغنا لا ينافي التلازم لجواز الاستغنا مع التلازم
بواسطة ثالث قلنا لا نسلم ذلك فان الاستغنا المطلق
ينافي التلازم وما ذكر من قوة من الصورة يتوقف تعقل احدهما
على الاخر فالاستغنا من هذه الحيثية لا ينافي التلازم قال

مثلا

متكافيان في الوجود وذلك بان يكون كل واحد منهما قائما
بذاته لا يحتاج الى ثالث وهذا الاحتمال لا يبطل الا بعد بيان
انه لا يجوز ان يكون موردا على هذا الوجه واما ما ذهب اليه
هذا الشارح من ان هذا الاحتمال هو ما ظنه الجمهور فلا يخفى انه غير
موجه اللهم الا ان يقول نحن نتكلم في الممكنات فان اورد الامام
المتصانفين يكون الجواب حينئذ صحيحا قال والشك الثاني
غير وارد وذلك لان مورد القسمة لا يحتمل القسم المذكور فحينئذ
يكون قوله بعض الاقسام محذوفا مسموعا حيث انه انما يكون محذوفا
لو احتمله مورد القسمة وبالجملة الظاهر انه لا يحتمله قال واما صور الفلكيات
وان لم يكن لها مدخل بيانا لقول الشيخ حيث قال واما الصور التي
تفارق الهيولى الى بدل العلم ان الصور التي لا تفارق كالفلكيات
وهذا دليل خاص على ان الصورة لا تكون علة اولية ولا واسطة
ولا الة قال من الاربعة المذكورة اي الاقسام الاربعة وهي كون
الصورة علة تامة او واسطة او جزء علة او الصورة والهيولى
معلولتان لثالث قال من حيث هي صورة ما نشير بذلك الى
ان العلة هي القدر المشترك وهو واحد لا كل من خصوصياتها
حتى يحصل بانضمام كل منها الى المبدع تارة وهكذا حتى يلزم
تحقق علل متعددة للهيولى قال بشخص يمسك سقفا بدعامات
الشخص هنا هو المفارق والدعامات هي الصورة المتعاقبة
فظاهر ان السقف لا يحتاج الا الى دعامة ما ضرورة انه لو احتاج
الى هذه الدعامة لا تعد بانها قال المصنف ان تعلم في الجملة

هذا الفصل دليل على عدم جواز كون الصورة علة مطلقة
ولا وسايط وهكذا ما يصحب الصورة قال والفرق مشكل حاصل ما
الفرق ان ما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا اذا كانت المعية
بينهما على سبيل اللزوم وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما
اذا كانت المعية على سبيل الاتفاق ولا يخفى عليك ان هذا
تخصيص للدعوى والامام اشكل الفرق على ان القاعدة كلية
في الصورتين هذا مع انا نقول في كلامه تناقض بانه اورد
تارة معلولا لعلة واحدة مثالا للمصاحبة الاتفاقية كما بينا
المصاحبة كما قيل هذا على انا نمنع كون المصاحبة بينهما اتفاقية
ضرورة استنادهما الى ثالث مع شرط احدهما الاخر كالعقل
الاول القياس الى العقل الثاني فيصح ان يقال كلما صدق المطلق
صدق علته وكلما صدق علته صدق المعلول بنحو الملازمة بينهما
قال الامام خرج من كلام الشيخ ان ما مع المتاخر يجب ان يكون
متاخرا وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وانه مشكل
اذا فرق بين الصورتين قال هذا الشارح الفرق ثابت لان المعية
مطلق بعينين احدهما المتلازمين اللذين شانهما ما ذكره
في الصورة الثانية لا يجب ان يكون ما مع المصاحب متقدما
هذا يحتمل ان يكون غيره فلهذا قال فلعل قال كالجسم المستقيم الحركة
والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم اللزوم بين استقامة الحركة والجهة
اللزوم بين العلة التي هي الاولى والمعلول الذي هو الجهة والمراد
ههنا ما صنا او اليها لاستحالة الحركة المستقيمة في الجهة قال

لقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم هذا الايراد ظاهر
وكذا الجواب عن المقدمة الثالثة لانا لا نسلم ان الجسمية لو لم تكن
علة لا تكون متقدمة عليه لا تكون متقدمة بالعلية لكن انتفاؤه
لا يستلزم انتفاء التقدم مطلقا وذلك ظاهر اجاب الشارح
بانا لا نسلم ان الشكل متاخر عن الجسمية بحسب وجودها وسلم
انه متاخر عنها بحسب ماهيتها وعلى تقدير تاخره عن ماهيتها يحتاج
الهيولى في تشخصها الى مايتا وجودها عنها بالمثال المذكور يمكن
الجواب عنه بانه متاخر عنها في الوجود اذا تاملت فيه حاصل الجواب
هذا الشارح ان الصورة لا يكون علة مطلقة والا لزم ان يكون
متعينة لان المطلق لا يكون علة للهيولى المتعينة وهذا محال لا
يلزم فيما اذا كانت الصورة جزء العلة لان جزءها لا يلزم
ان يكون متشخصا قال اقول ان الشيخ لم يذهب الى ان الهيولى
له جواب عما وقع عن الشارح الفاضل على ما قال وقد يكون
معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه وذلك بان يقال
انه ينافي ما ذهب اليه الشيخ من ان الصورة من حيث
هي صورة جزء علة دون وجودها لان ظاهره انها
بماهيتها علة للهيولى لا بوجودها وقوله وليس مراده ايضا
بقوله فان اللوازم المعلولة فيما ان له انما لم يرد به ذلك
ذلك لان الهيولى ليست معلولة لوجود الصورة بل يكون معلولة
لماهيتها وقوله بل يكون مراده له وذلك على ان يكون مراده من اللوازم
المعلولات ثم انه بقي انه يلزم ان يكون ما وقع عن الشيخ

بقوله واللوازم مستدرك وفيه ما فيه فليتدبر فيه قال
فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة
لوجود الهيولى انت خبير بامتناع كون الصورة
على تقدير عليتها مطلقا علة لحلول نفسها فى الهيولى
اذ عليتها مطلقا يتوقف على وجودها ووجودها
يتوقف على حلولها فلو كانت علة للحلول متقدما
على الحلول لتوقف الحلول على العلة المتوقفة على الحلول
وهذا لا ينافى جزء العلة وذلك ظاهر قال اقول هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع الخ اما اولا فلانه
يتوجه الى ما ذكره بقوله لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود
الهيولى الخ ان الكلام فى نفى العلية المطلقة عن الصورة لا مطلقا
واما ثانيا فلانه يلزم الاستدراك فيما وقع عنه بقوله اذ كان ايضا
ليس من لحوالة الخ لعدم الافتقار اليه اصلا ح والى هذا اشار
بقوله فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زائدا
الخ واما ثالثا فلان المناسب فى دفاع ما يتوهم من الاستدلال
على ما استدل عليه بوجه يشار اليه الى جوابه بعد الفراغ عن الاخر
لا انه يتوجه الى ذلك فى اثناء تقريره سواء كان يسهل المأخذ
او لم يكن وقد اشار المحاكم الى بعض هذه الوجوه الخ واما رابعا
فلانه ينفى قول الشيخ فاللوازم المعلولة وقوله ان كان من لحوالة
لا معنى له ثم ان الشيخ استغرب ان يقال الخ اشارة الى ما يورد فى هذا
المقام من عدم جواز ان تكون الصورة مطلقا علة للهيولى اما

بحسب

بحسب الوجود لمقارنتها لها او اما بحسب الماهية فلابهامها وعدم
تحصلها فلم يبق منها ما يصلح للعلية ثم اشار الى جوابه
بكونها صالحة للعلية بحسب الماهية فى الجملة ولم يتصد لبيان نحو
عليتها بل تصدى لما هو معروض لها حتى يتبين بعد ذلك نحو
عليتها فيتوجه المناقشة الى ما ذكره بقوله وفيه ادراج
دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان فى توجيه الامام وقع
الدليل على المدعى فى دليله ومن كل ذلك خبط فى الكلام
ولعل فيه خبط المعروض المدعى بالمدعى فليتصور قال ساق
البرهان اليه وهو البرهان الذى ذكره الشيخ عند قوله
فيعلم ان الناهى قال المص ولكن قد علم ان الناهى والشكل
من الامور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا
بهما او معهما لا يخفى ان الظاهر فى تحقيق هذا المقام ما وقع
عنه فى الشفاء من تاخر الشكل والناهى عن الجسم المحسوس
ضرورة ان الموضوع من مشخصات ما يقوم به من العرض
فيلزم تقدمه عليهما لا كونه متاخرا عنهما او كونه معهما كما
هو الظاهر من منطوق هذا الكتاب بل انهما من علامة
التشخص لا من المشخصات ضرورة ان تشخص الشى ليس الا
بنحو وجوده وانما قلنا ان ما فى الشفاء يدل على تاخرهما
عنه حيث ان فيه بعد ما يؤيد ما فيما ادعيناه فهو ان
متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل
عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا فان قلت

المحاكم

يجوز التوفيق بينه وبين ما في هذا الكتاب بان يكون المراد
من الجسم في الاول هو الجسم المطلق فيصح تقدمه على الشكل و
التناهي وما في هذا الكتاب هو الجسم بشخصه كما حصله الشارح
المحقق فلا تدافع بين تاخرها عن الجسم المطلق وتقدمها على الجسم
المخصوص قلت ان ما وقع عنه بقوله متناهيا في قوله
لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا يابى عن حمله على مطلق
الجسم كما لا يخفى ضرورة ان الجسمية المطلقة لا تابى التناهي وعدمه
فلو كان الشكل من عوارضها بما هي هي فلا يصح الحكم بكونه من عوارضها
بعد صيرورتها جسما متناهيا ثم ان عدم انفكاك الجسمية عنها
في الخارج يثبت المدعى ضرورة انها من حيث المادة ثم ان
المحاكم قد غفل عن تلك المناقشة الواقعة بين ما في الشفا
والاشارات فحكم بتقدم الصورة المطلقة عليها وتاخرها
بما لها من الهوية الشخصية عنها او كونها معها مع ان الحق تاخرها
عنها مطلقا فليتدبر ولكن بقي الاشكال في حل هذه العبارة
المنقولة من الشفاء وذلك حيث ان الجوهر يطلق تارة على
الموجود لا في موضوع وتارة على حقيقة الشيء وذاته ومن الظاهر
ان الهيولى كما لا يصح ان تصير جوهرا بعد ما لم يكن كذلك لا يصح ان يكون
جسما كذلك لا يصح صيرورة حقيقتها جسما والا لزم الانقلاب على
تقدير ان تجرد عن الصيرورة ويكتفي بالحصول فلا يصح ان يحصل جسما
ولعل المراد من المادة ههنا هو الجسم المطلق الذي بمنزلة المادة
العنصر نظرا الى التناهي والحدود فيرجع حاصله الى انها بعد تحقق

وكذا

حقيقتها وتحصلها جسما بعينه كتحصل الحيوان وصيرورته انسانا
وغير ذلك على ان يكون محصلة فيكون تحصل ذلك من قبيل تحصل
الجنس بفصله المنوع له وعلى تقدير ان يكون المراد من المادة هو الهيولى
فيصح توجيهه بانه يرجع ذلك الى كون الصورة محصلة لها فتصير بحسبها
جسما متناهيا قال المص فصار الهيولى اشارة الى ما وعد بيانه
من تقدم تاخر الصنف الاخر وقوله تتمه وفي بعض النسخ بتمه وجودها
يعني بتمام وجودها السابق عليها ومعناه على ما ذكره الشارح الفاضل
انه يلزم ان يكون الهيولى سبب الشيء الذي هو اومعه بتمام وجود الصورة
التي هي بتمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة
لها كانت متقدمة بتمام وجودها عليها قال واقول انه يريد الى
الصورة من حيث هي صورة اختيار للشق الاول ومنع تقدم الشيء
على نفسه بان المتقدم على الهيولى هي الصورة والمتاخر عن الهيولى
هي الصورة المتشخصة قال يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى اراد الشيخ بيان ان الصورة النوعية ايضا ليس علة للاجسام
والهيولى علة او بالعكس وكذا باقي الاقسام فاورد هذا القسم وابطله
وكان من الاولى تاخير هذا البحث عن بقية الاقسام قال
وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة لها الشارح الفاضل
حمل الصورة الجوهرية على الجسمية والشارح المحقق حمله على الصورة
النوعية وهو الظاهر قال فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة وهو المفارق
كما مثل في الشخص المقيم للسقف الاعمدة قال وشك اخر توجيهه ان ما وقع
عن الشيخ غير صحيح على الاطلاق لان الجسم يزول عنه ان يحصل اخر وهنا الحاصل

عقب الزايل ليس بمقوم للجسم لكونه عرضا فان الامام يشتمل على
سوالين احدهما ان معقب البدل على تقدير كونه مقيما لا يلزم
ان يكون صورة لهذا النقض قال وهو محال لما مر وهو استحالة
وجود الصورة بدون الهيولى فان عارض هذا بانه لا يجوز كون الصورة
جزء العلة والا لكانت مقيمة بنفسها واللازم باطل اجتماعه بقوله
انه جعل الصورة سابقة ولم يجعل الهيولى سابقة قال واما الشك
الثانى فليس بوارد لان الكلام فى ان معقب البدل مقيم للمادة
بالبدل الذى هو جوهر فيكون المقيم للجوهر جوهرا فلا يرد
الاعتراض وايضا انا لا نسلم ان معقب البدل ههنا وهو
الشخصيات التى هى الانيون ليست بمقيمة للجسم المتشخص بل
هى مقيمة له من حيث كونه مشخصا ولا يلزم الدور من
احتياج الانى الى الجسم لاختلاف الجهة كما ذكره فهذا الجواب
عن الامر الاول والشك الثانى غير وارد بوجه اخر وهو
ان الشيخ ادعى ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل وما
اورده الامام من النقض يدل على ان معقب البدل
ليس مقيما للجسم وعكس دفعه بانه لو قوت المادة لقوم الجسم و
بالعكس قال من كيفية تقدم احدهما على الاخرى فان المتقدم
هى الصورة من حيث هى صورة والمتاخر هى المشخصة فلا
تناقض قال ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا
هذا جواب عن قوله لا يلزم من كونه مقيما ان يكون صورة
وما ذكره المحقق راجع الى ان الشيخ ما اثبت الجوهرية بعد

الدليل

الدليل وهو تسليم ما ادعاه الامام اذ قال هذا على اطلاقه
غير صحيح ومع ذلك فراجع الى اثبات الصورة النوعية وقد
عرفت ما فيه قال الحكيم ان الهيولى يستحيل ان يكون علة
موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل
من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا
فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول استفاد
من اعتبار الايجاب والشيخ من العلية وانما قال فى الاول من
حيث انه قابل وفى الثانى بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب
وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به
بل الصورة لم يجب فى الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل و
القابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير هذا كلامه ثم ان هذا
مما استفاده عما وقع عن الشيخ ههنا بقوله ان الهيولى
يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة ولكن لا مطلقا
بل بشهادة ما وقع عنه فى الشفا بقوله فاما المادة
فلا يجوز ان يكون هى العلة لوجود الصورة اما اولا
فلان المادة انما هى مادة لان لها قوة الهيئة
والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا
لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان
يوجد ذلك دائما له من غير استعداد واما ثانيا
فلان من المستحيل ان يكون ذات الشىء سببا لشىء بالفعل

وهو بعد بالقوة بل يجب ان تكون ذاته قد صار بالفعل
ثم صار سببا للشيء اخرا نتهى وذلك حيث ان ما ذكره بقوله
من حيث هو قابل ماخوذ عما ذكره الشيخ ههنا بقوله بما هو
مستعد والباقي من الباقي وهو ظاهر بين لاغبار فيه
وتوجيه وجه لا فتح بعربه وما اورد عليه الشريف المحقق
وهو غير وارد عليه وذلك حيث قال في هذا التوجيه بحث
فان الظاهر من عبارة الشيخ انه يستدل على المطلوب ان
الهيولى لا تكون علة موجبة بدليل واحد هو ان لها جهة القبول
فلا ايجاب لا اقتضاء للتلازم من هذه الجهة ويستحيل ان
تكون لها جهة الفاعلية فلا ايجاب ولا اقتضاء لها اصلا فقوله
بوجه من الوجوه متعلق من حيث المعنى بالمجموع اي لا بوجه
القابلية ولا بوجه الفاعلية انتهى كلامه وهو في غفلة عن نصه
عما ذكرناه والحاصل انه نقد المستعد في الاول بما هو مستعد
دون الثاني اشارة الى جواز كون ذات القابل مما له
مدخل في وجوب وجود الصورة وان لم يكن كذلك من حيث
كونه مستعدا للان المعتبر فيه بما هو مستعد للصورة لا
يكون الصورة فيه واما ذاته فيصح ان يكون تلك الصورة
موجودة فيه فيكون له مدخل ما في وجوبها فلا يجب وجود
المقبول عند وجود الفاعل والقابل معا وذلك بخلاف
ما عليه امره في الفعل لانه لا يصح ان يكون فاعلا ولا مما له مدخل
في الفعل بوجه من الوجوه على ما قال فلانه من المستحيل ان يكون

ذات

ذات الشيء سببا للشيء بالفعل وهو بعد بالقوة فقد اتضح انه
لما لم يصح ان تكون المادة بوجه من الوجوه سببا لذلك الشيء
على الاطلاق فاعلا كان او شرطا وبالجملة ان كلا من الهيولى
والصورة ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة
يصح من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى لانها كما
يستحيل ان تكون شريكة لها لانها قابلة محضة والقابل
لا يكون معطيا للوجود فان قلت ان شريك للعلة لا
يجب ان يعطي الوجود وان كان جزءا من العلة التامة
كالصورة فلتكن المادة ايضا كذلك قلت ان المراد من
شريك العلة كونه مما له مدخل في الايجاد ومن الظاهر
ان القابل ومصححاته من مراتب ذات المجعول لا الفاعل
فليتدبر قال فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين
المتضايفين ليست من جنس ما نحن بصدد ابطاله بل هي
معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا قال الشيخ في الشفا
وقد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل
واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد
منهما بالاخر فيوخذ كل منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق
بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به و
ما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء
مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به
يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح القياس

قبل الشيء

ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسأل ما الاب
فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما
احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ثم ان
الشارح المحقق لما حكم بان من المتضايفين من يعقلهما
معا ما وجوب تعقلهما لا بد ان يتوجه الى وقع ذلك لانكار
حتى يجوز له ذلك الحكم والحق ان هذا شبهة لا يندفع عنها الا
بما حققه الشيخ في بعض مقالات الشفا حيث قال واما
المتضايفات فلا بد من ان يدخل احدهما في حد الاخر اذ
كانت مهية معقوله بالقياس الى الاخر ولكن ينبغي ان يؤخذ
بعضهما في حدود بعض على الوجه الاوفق وهذه لفظه
التعليم الاول ومعنى جملة ذلك القول انه لما كان كل واحد
من المتضايفين معقول المهية بالقياس الى الاخر فلا
بد ان يؤخذ كل في حد الاخر بكنه وان كان ذلك كذلك
فان الاخذ لاحدهما في حد الاخر اخذا جزافا لا بد له
امكن ان يقال قد عرف الشيء بما ليس اعرف منه بل هو مثله
فيجب ان يدبر في ذلك تدبيرا اوفق وترك الاول
انما منا فنقول ان المتضايفين يكون لهما ذاتان فيهما
الاضافتان فاذا كان التعريف شارحا فقيل له الجار
فقيل الذي له جار لم ينتفع بذلك وخصوصا اذا كان
كلاهما مجهولين ولكن اذا اعرف من حيث هو ذات ومن حيث
له مع الذات حال ان كان هو بما مبدا الاضافة

يمكن ان يعرف به الاخر فيقال مثلا ان هذا المسمى جارا
ويؤخذ من حيث هو مسمى جارا ثم يقال هو انسان
فيؤخذ من حيث هو انسان ثم يقال ساكن دار فيؤخذ ايضا
مع الانسان هذه الحال ثم يقال تلك الدار احد حدودها
هو بعينه حد دار انسان هو الذي يسمى جارا فتبين به العلاقة
فيكون قد اخذ الجار من حيث الشيء يسمى وقد اعلى الحال
الذي له ودل على الاخر فانعقدت في النفس صورة
الاضافة والمتضايفين وعلما معا فلم يؤخذ احدهما في
حد الاخر على انه جزء حده فانك تجد جميع هذه الحدود
من غير اخذ المحدود من حيث هو مضايف فيها بل
ان كان ولا بد من حيث هو مسمى او من حيث هو ذات
بحال اخرى ولو انه اخذ في حده وجعل حده لا على هذه
الجهة كان اعرف منه فقد بان من تضاعيف البيان
جواز تصحيح المهية العقلية للاضافة من دون لزوم الدور
فيها مطلقا ثم انه لما تصدى الشارح الفاضل لبيان
مادة الانتقاض بالمتضايفين واحاج عنه الشارح
بما ترى قال المحاكم ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل
هو لازم للقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم
الشرطيات وغيرهما فان السالبة الداعية مثلا ينعكس
سالبة داعية وتلازمهما ولا توقف احدهما على الاخرى
فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين

قضيتين انتهى ولا يخفى انه على تقدير عدم ارجاعهما الى
التضايف يصح الحكم بان الامر في هذه الصور يرجع الى
علية بعضها لبعض لمقدم الشرطية لتاليها والقضية
لعكسها فلا يصح ان يكون مادة الانتقاض ضرورية
ان الكلام في بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما
غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل منهما عن الاخر
كما قاله الشارح الفاضل ثم انه حكم باتفاضه
بالمتضايفين ظنا منه ان كلا منهما غني عن الاخر مع
عدم جواز وجود كل منهما بدون الاخر ومن البين
الظاهر ان الامر في الصور التي ذكرها المحاكم للانتقاض
ليس كذلك بل الظاهر انحصار ذلك في المتضايفين
لمكان استغناء كل منهما عن الاخر عدم جواز انفكاك
احدهما عنه وذلك بخلاف امر مقدم الشرطية نظرا
الى تاليها والقضية لعكسها لافتقار كل من العكس و
التالي الى القضية ومقدم الشرطية من دون الحاجة
الى التعميم في العلية في الجواب عنها كما ظنه بعض الناس
وذلك حيث اورد الاعتراض على ما قاله المحاكم على
ان البعض لم يقوله اقول يمكن دفع النقض بما ذكر
الشارح من التعميم في العلية بين المتضايفين لانه
اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكفي في
التلازم فليكف في صفة العكسية الى ذات الاخر ههنا

يحتاج صفة الاصل في كونها اصلا الى ذات الاخر التي
هي العكس والاخرى يحتاج في صفة العكسية الى ذات الاصل
ثم قال يرد الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى
لا يكفي في تحقق التلازم والا لزم التلازم بين كل
امرين اذ كل امرين يتحقق بينهما اما التباين او التساوي
او العموم والخصوص المطلق او من وجه هذا كلامه
ولا يخفى ان ما ذكره من التساوي والعموم والخصوص
والتباين من الاضافات وان كان بعضها متباين
الاطراف وبعضها متشابه الاطراف واما عكس قضية
لقضية فهو من لوازمها المستندة اليها كما قلناه
ثم لا يخفى على اولي النهى جواز ان يحد اجزاء العالم
متلازمة متعانقة وجدانا عقليا الهيا يكون
من جملة ما اشار اليه الشيخ سابقا بقوله ههنا سر من
دون ان يحتاج الى تحصيل التلازم بين اجزائه بحسب
العموم او التباين او التساوي وذلك بان يقال
ان اجزاء العالم بجملته كالصورة والمادة بل بمنزلة شخص
واحد كما قاله المعلم الاول في كتابه اثولوجيا كما
ان هذا العالم مركب من اشياء يتعدل بعضها ببعض
فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا اختلاف فيه
وتكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان
كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه كانه جزء لكنك

تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ حينئذ اجزاء العالم كان
بعضها من بعض لكنك تتوهمها كلها كانها شئ واحد
لم يكن احدها قبل الاخر فاذا توهمت العالم واجزاءه على
هذه الصفة كنت قد اخذته توهما عقليا فتكون اذا
عرفت ما العالم عرفت ايضا هو معا فان كليه هذا
العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون العالم الاعلى على
هذه الصفة وهذا على محاذاة ما قاله تارة بان
العالم حيوان واحد وتارة بانه عبد مؤمن ولا
يبعد ان يكون هذا هو المراد من الكتاب في قوله تعالى
كتاب احكمت اياته واما قوله ثم فصلت من لدن حكيم
خبير فهو اشارة الى هذا النظام بحسب تفصيل اجزائه
بما له من السلسلة الطولية في لسان الحكماء وقد
اشار عز من قائل الى الارتباط بين اجزاء العالم
حيث قال يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما
ينزل من السماء وما يعرج فيها بحيث يتحدس من هذا
من له سر ملكوتي بانه ليس لها بد من مبدإ صانع
وحداني يوقع بينها ارتباطات مخصوصة وتعلقات
معلومة كما تشهد الجبلة العقلية والغريزة الفطرية
بان العالم يشهد بلسان حاله وصريح مقاله بان له
مبدأ وحدانيا والا لما كان مراجرائه انتظام واعضائه
التيام فلذا قيل انه لا ارتباط بعض الموجودات البعض على

الوصف

الوصف والنظام الحكمي لما دلت الجبلة على ان مبدئها
واحد محض فحالها في ارتباطها اذن قريب الشبه من
حال التورين المضمومين للقدان وتمسكه في تكريب
المزارع وفي النجاة ان اعضاء الحيوان لما فيها من
الدقائق والمنافع والارتباط والاشعاع غير صادرة
عن الطبيعة وانما هي صادرة عن علم وارادة فقد بان ان
ههنا اسرارا متعلقة بمبدإ العالم مثل وجوده ووحدته
وعلمه وقدرته وجوده وارادته قال فان الصورة لا
تعيد الى نفسه الوجود فيكون المبدأ المستحفظ الوجود
الهيولى بالصورة المتعاقبة كشخص يمسك سقف خيمته
عن ان يقع على الارض بدعامات متعاقبة يزيل واحدة
ويقيم اخرى بدلا عنها ثم ان الشيخ اشار في الشفاء
الى امثلة تناسب حال الهيولى والصورة المطلقة والشخصية
بما حاصله انه شبه الهيولى بالجسم والصورة المطلقة بالكيفية
لا بعينها والصورة المخصوصة بالكيفية المتشخصة المحسوسة
النافذة في الجسم المستنير وفي اعماقه وذلك حيث ان حلول
الصورة الجسمية في المادة الهيولانية بالسريان
وفي قوله لا ينعكس بعد ما قال لان ينفذ فيه الشعاع
اشارة الى استحالة انتقال الصورة الشخصية من مادة
الى مادة كما ان الكيفية الشعاعية النافذة في الجسم
المستنير غير منعكسة عنه كما في الشفاف كالبلور

وغيره نزقال ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا
مثالا ولعل مراده من ذلك تشبيه الهيولى بالخيمة
والصورة المطلقة بالداعية المطلقة ووقوف الخيمة
بقيام الهيولى بالصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب
افراده على الهيولى وتواردها واحدا بعد واحد عليها
بالدوام واما تشبيه ذلك الشيء الذي يكون بحسب الصورة
علة للمادة لشخص يعقب داعية بعد داعية وهكذا
او تشبيه ذلك الشخص بيد شخص يعقب صورة واما
تشبيه ذلك الشخص فهو بمنزلة هذا الشخص ولله المثل
الاعلى في السموات والارض وتمام تفصيله في شرحنا
على الهيات كتاب الشفاء وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء قال وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة لا يخفى ان اثبات المفارق من
مسائل غريبة لهذا الفن وذلك بخلاف ما عليه امره
اذا اخذ بما هو مبدأ قال يكون السبب الاصل ايضا
داخلا في المعين من وجه اي من جهة احتياج الصورة
في التشخص الى الهيولى المحتاجة الى السبب بناء على انه من
اجزاء العلة التامة للصورة الشخصية ح وهي التي
يعبر عنها بالمعين واما كونه جزءا لها فلما اشار اليه الشيخ
بقوله بتعقب الصور وعلى تقدير ان يكون مراده
من المعين طبيعة الصورة يكون لا محالة محفوظة

بعد صورة

في ضمن الصور على ما قال بتعقب الصور قال وجاعلة للمادة
جوهرا اي تحصيلا غير ما لها من التحصلات النوعية
بما لها من الاحوال قال الشيخ في التعليقات ان الهيولى
معنى قائم بنفسه والكيس بموجود بالفعل وانما
يوجد بالفعل بالصورة وهي ليست علة صورية لها
وان كانت علة صورية للمركب بل يكون صورة
لها كما لا يخفى قال ايجاب العلة مما يوجد الى قوله
من ايجاب المعلول ان الاضافة في هذه العبارة
من قبيل اضافة المصدر الى المفعول يعني ان
ايجاب العلة البعيدة العلة القريبة اقدم من
ايجاب العلة القريبة المعلول ويحتمل ان يكون
الاضافة في الاول اضافة المصدر الى الفاعل
والمفعول مقدر اي ايجاب العلة البعيدة العلة
القريبة ولكن لما كان سياق الاضافة الاخيرة
من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فالاولى ان
يكون الاضافة في الاول ايضا كذلك فتكون
العلة الواقعة فيها هي القريبة دون البعيدة قال
المصنف تنبيه الجسم ينتهي الى اخره لما فرغ عن الجسم وما
يدخل في قوامه شرع في احواله ولما كان الجسم التعليمي
اشد مناسبة له قدمه على اخواته قال الامام في
شرحه بعد هذا البحث بما هذه عبارته انا لم

يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال يسمى بسيط لان
النهاية من المضاف المشهوري الا ترى انها مقولة بالقياس
الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط
كم بذاته فاذن قول القايل البسيط نهاية الجسم خطأ
بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين النهاية
وبين الشيء الذي هو به النهاية ظاهر ثم قال اما قوله
الجسم يلزمه السطح فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي
ليسا جزئين من مهية الجسم لانه يمكننا ان نتصور جسما
غير متناه والشيء لا يعقل الا وقد يعقل اجزاؤه فلو
كان التناهي والتشكل ذاتيين للجسم لاستحال ان يعقل
الجسم الا بعد تعقل كونه سطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك
علمنا انهما غير داخلين في مهية الجسم قال وثالثها اضافة
عارضة الى الجسم وهو قول الشيخ الجسم ينتهي ببسيطه فهو
اضافة عرضت للجسم لانها منسوبة الى الجسم في قولنا
ببسيطه اي ببسيط الجسم والاول امر وجودي والثاني
عدمي والثالث ما يتفرع على وجود الاضافات قال ولنا
يستدل على ثبوت الاول الخ ويستدل من ثبوت التناهي
والانقطاع على ثبوت المقدار والبعدين لاستلزام
الاول الثاني لان الجسم اذا انقطع في ملخذ الاشارة
بقي الامتداد ان فان قلنا ان الجسم ينتهي نهايته كان مضافا
حقيقيا وان قلنا ينتهي ببسطه كان مضافا مشهوريا والظاهر

من

من هذه العبارة كون السطح من عوارضه كما هو الظاهر
مما ذكره المحاكم حيث قال كما ان الخط والسطح امران يعرضان
النهايات ولكن الظاهر انهما عارضة لها لا انهما عارضان
لها وذلك على ما قال الشيخ في التعليقات ان السطح ليس انه
مقدار مكانا بل لانه حاو او نهاية او طرف وهذه
كلها عوارض تعرض للمقدار به ويمكن ان يفرق بين
الانقطاع وعدم تمادي الجسم وبين نهايته وكون الاول
سببا للمقدار لا ينافي كون الثاني من عوارضه ويؤيده
ما في الصناعة من الفرق بين الانتهاء والانتهاء حيث يصح
ان يقال ان الجسم منتف عند النقطة ولم يصح ان يقال انه
منته عندها فيجوز كون انتفاء تمادي الجسم الى لا نهاية
من مبادي السطح ومع ذلك يكون النهاية من عوارضه
ولعل المراد من النهايات الواقعة عن المحاكم الانقطاع
وعدم تمادي الجسم وهو لا ينافي كون النهايات بالمعنى
الاخر من عوارض السطح والخط فليتدبر ومن هنا اندفع
ما قيل عليه من انه لا يخفى فساده كيف والسطح لا يعرض النهاية
بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح
تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل
عارضها بهما هذا كلامه ووجه الدفع ظاهر بما قررناه
ثم لا يخفى ان السطح ليس نهاية للجسم بل معروضا لها
وفي قوله بل هو نهاية للجسم نوع مسامحة ولذا قال

الشيخ في التعليقات ان السطح يعتبر فيه انه نهاية ويعتبر
فيه انه مقدار وليس مقدارا بالجهة التي هو نهاية قال ثم
قال ويمكن ان يجاب الخ اي يمكن الجواب عن النقض ببرهان
اللم لان ذلك يدل على ان علة ثبوت الاكبر للاصغر في
الذهن كما في الخشبة والنار والاحتراق لا في الخارج
وكلامنا في كون النهاية علة لثبوت السطح في الخارج
للجسم انت خبير بان المنع باق اعلم ان اعتراض الامام ظاهر
وجوابه منع استحالة كون المتاخر سببا لحصول السطح للجسم
كما في برهان اللم حيث الشيخ صرح بجواز كون الاوسط المعلول
للاكبر موجبا لحصول الاكبر للاصغر في البرهان قال
الامام في شرحه اعلم انه لا تنافي بين كون الاوسط معلولا
للاكبر وبين كونه علة لحصول الاكبر في الاصغر فان
حصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاكبر
ومن الجائز كون معلول الشيء موجبا لعلته صفة اخرى
فان حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها ثم يصير علة لحصول
طبيعتها عند الشيء الذي ماسته انتهى والشارح المحقق
قال هذا الكلام فيه تناقض لان قوله اولا انفاد على ان
النهاية من المضاف المشهوري وهمنا دل على انه من
المضاف الحقيقي ثم اورد على نفسه حيث قال لا تناقض لانا
اخذناها باعتبارين الاول اخذها باعتبار كونها
نهاية لذي النهاية اعني الشاهي والثاني انها نفس النهاية

والاول

والاول هو المشهوري والثاني هو الاضافي وهذا السؤال
مما دل عليه كلام الامام قال فكيف ساغ اي لو سلم هذا ولكن
جوابه بكون فاسدا لامتناع كون الاضافة المتاخرة
عن معروضها علة لثبوت السطح للجسم هذا تلخيص ما قاله
الشارح المحقق ثم قال الامام كلامه يشعر بكذا جوابه ان
يقال لا نم ان النهاية مطلقا متاخرة فان النهاية
بمعنى انقطاع امتداد الجسم متقدمة على السطح لان الجسم اذا
انقطع وانتهى يحصل بعده السطح والنهاية المتاخرة هي
باعتبار اضافة النهاية الى السطح في قوله سمي بسيطا قال
اما القطع او الحركة كما في قوله واذا قطعت الكرة فانه يحدث
خط هو محيط الدائرة واما الحركة فكما في قوله واذا فرضت
الكرة متحركة فانه يحدث نقطة قال الفاضل الشارح
لا شك الخ اي لا نسلم عدم كون مركز الدائرة موجودا
فيها الا باحد الامور الثلثة فان امكان حصول النقطة
حاصل في الدائرة بالفعل قبل هذه الامور ومن الظاهر
ان هذا الامكان يستدعي موضعا معينا فيتحيز
الموضع عن غيره فيكون المركز موجودا قبل هذه الامور
فتكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل بهذا
الدليل ويلزم انقسامات غير متناهية وان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام قال بخلاف المسائل المتقدمة
انت خبير بانها وان كانت من الالهيات مثل البحث عن الجزء

من السطح م

وتناهي الابعاد والبحث عن الهيولى والصورة وتقاربهما
لكن الشارح على ان الاولين من الطبيعيات فلعل مراده
منها البحث عن الاخيرين وما متفرع عليهما قال فلذلك
لا يتمانع لانه لا بعد ولا مقدار لها فيبعد اذا اجتمعت الثقلا
الكثيرة ولا يزيد عظمها على واحدة لا تكون ممتنعا قال والخطوط
حكمها ان الخطوط تتمانع عن التداخل من حيث الطول دون
العرض والعمق اما الاول فلانه لا بعد الا بعد هذا البعد الواحد
فلا يتداخل خط في خط واما الثاني فلانه لا بعد له من حيث
العرض والعمق فلا يمتنع من التداخل وكذلك الامر في السطح
قال فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير قال
الامام ان المقادير تشترك في هذا الحكم الذي ذكرنا من
امتناع تداخلها وجوازها ثم قال الشارح المحقق ينبغي
ان يقيد بهذا القيد لانه من حيث هي مقادير يجوز تداخلها
مع الاشتباه وكلام الامام يشعر به قال بقصدها التحرك
اي احترز به عن المتحرك في الكيف والوضع وغيرهما
فانه لا يسمى جهة قال والاشارة الحسية في سمتها اي
يبتدي الاشارة من المشير الى المشار اليه من حيث اخذه
في ذلك السمت قال فهي تناسبهما اي الخط والسطح من حيث
ان كلا منهما يعرض للنهاية قال المص لوضعهما يتناولها
الاشارة اقول قال في الشفاء ان الاشارة تعين الجهة التي
تخص الشيء من جهات العالم ثم قال المحاكم في حل تلك العبارة

بهذه

بهذه العبارة فمعناه ان الجهات في انفسها وخلقها اه خلقتها
ولعل في هذا التوجيه اشارة الى دفع ما يتوهم من
ان الخلاء ذات وضع فيلزم ان تكون جهة بانه في
نفسه وخلقه ليس يتناولها الاشارة بل انما يكون بالعرض
ومن جهة كونه من وراء الجرم المحيط فلهذا لا يقبل القسمة
والتجربة اصلا وما يقبل القسمة اذا كان بين ابعاد
موجودة ومن هنا اندفع ما قيل انه لم لا يجوز ان
يكون هذه الاشارة اي الاشارة الى الجهة مثل الاشارة
الى الخارج بان هناك بعدا قابلا للتنصيف والتثليث
والتربيع وساير الانقسامات مع ان خارج العالم عدم محض
ونفي صرف والقوة الحاكمة في الصورتين شيء واحد فليس احد
الحكمين اولى من الاخر بالرد والقبول فاما ان يكون كلاهما
مقبولين او مردودين قال يريد بيان الجهات ذوات
الاوضاع مراده بيان كيفية وجودها فقال وجودها
من جنس ذوات الاوضاع قال وكل ذي وضع قابل للاشارة
الحسية معناه ان تحقق كون الجهة مشارا اليها موقوف على
كونها ذات وضع وكل ذات وضع قابل للاشارة وهذا
فيه تعسف لان المشار اليه بعينه هو ذات وضع فكيف
يكون الشيء سببا لثبوت نفسه قال في امتداد ما خذ الاشارة المص
اي لو لم يكن الجهة في ماخذ الامتداد لما امكن الاشارة والحركة
الى نحوها بل الى شيء اخر والواقع يكذبه قال فالجهة وراء المقسم المص

فلا يكون ما فرضناه جزأ للجهة جزءها فكذا فيما يتحرك عنها
قال وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم او
كونها طرفا فلما بينا من تناهي الابعاد واما غير منقسم
فلما ذكره الشيخ قال اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير
حاصرة توجيهه انا لا نسلم الحصر وانما يتم لو لم تكن الجهة
منقسمة اما اذا كانت منقسمة فجاز الحركة فيها مثلا
تكون الجهة بقدر ذراع ويكون الجسم متحركا فيها فيتوقف
بيان الحصر على عدم انقسام الجهة فلو جعل هذا مقدمة الدليل
كان مصادرة على المطلوب قال ان الحركة الخ حاصل الجواب
ان ما ذكر من القسمة راجع الى الاولين والا لكانت المسافة
جهة الحركة وهو محال حيث ان المسافة لا يكون مقصودة للمتحرك
بل انما مقصودة نهايتها وهي بالحقيقة نقطة او خط او سطح
من حيث كونها ماخذين للامتداد فيها غير منقسمين في
ان انقسما باعتبار اخر قال الشارح اما عن جهة
او الى جهة ضرورة ان لكل حركة مسافة لا بد لها من مبدأ
ونهاية فتكون الحركة في كل جسم منحصرة في القسمين قال
واجاب عنه بشيء من الجواب الاول تخصيص المدعى
حيث ان المتحرك في الاستحالة انما يتحرك لتحصيل البياض
بخلاف المتحرك في الاين فانه يتحرك للحصول في الجهة
دون تحصيلها فلهذا كان الاول غير موجود دون الثاني
والجواب الثاني غير دافع للسؤال وبواسطته يسقط الدليل

حينئذ لان ماخذ الاول هو الحد وماخذ الثاني العين وهما غير منقسمين

الخ

الخ وهو ظاهر فلذا قال الشيخ ان الحق هو الاول ولان
الواقع في الخارج ان الجهة موجودة قبل الحركة غير محصلة
بسبب الحركة كما قاله في الشفاء قال المص وهو اجسامها
الاولى الخ فيه مناقشة ظاهرة وهي ان محدد الجهات هو
الفلك الاطلس الا ان يقال ان ما اختاره من الجمع باعتبار
احد المحددين بالعرض مع المحدد بالذات بقرينة ما وقع
عن الشيخ بقوله المحاط في ذلك التأثير بالعرض فليتدبر
قال المص فلنعدل وفي بعض النسخ فلنعد بعمى عما يكون بالعرض
الى ما بالذات والطبع معقول واما الواقع قال وهذا باعتبار
ما هو غير واجب يعني به غير لازم لجواز عدم اعتبار كون الامتدادات
واقعة على زوايا قوائم فتكون الجهات غير متناهية لامكان
امتدادات لا وهي غير متناهية قال واضلاع المثلث ليست
اطرافا فقال المحاكم وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف
ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم
فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها
في ماخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين من جهة اخرى
هذا كلامه وقد اورد عليه بان كلام الشارح لا يحتمل هذا
ومع هذا صار كلاما في غاية السخافة بل الظاهر من كلامه
كما يؤدي عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد
الملحوظ من ذلك الشيء ذي الجهة فجهة الشيء طرف امتداد ذلك
الشيء واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات الثلث

كذلك في جسم واحد في نقطة واحدة لانها اطراف امتدادات

بل امتدادات هي اطراف للمثلث ثم قال وهذا محل لطيف
لكلام الشارح المحقق هذا كلامه ولا يخفى ان اصلاح المثلث
وان لم تكن اطرافا للامتدادات الثلثة على ان يكون كل
ضلع طرفا لامتداد بخصوصه بان تكون الجهة طرف الامتداد
الماخوذ من ذلك الشي ذي الجهة ولكن يصح ان يكون تلك
الاضلاع الثلثة التي هي الامتدادات والاطراف للسطح المثلث
ماخوذة من ذلك المثلث الذي هو ذو الجهة وذلك بان كلا
منها باعتبار جهة حيث انه امتداد لسطح ماخوذ منه من حيث
انه ذو جهة وكون كل منها قابلا للانقسام لا ينافي
كونه غير منقسم في ماخذ الاشارة فليتدبر قال والاول فرض
واقع وهذا غير واقع قال الشارح ما ذكرنا من حمل الفرض
على التبدل واقع وما ذكره الامام غير واقع لان العرف لا
يقال له اليمين اذا اليمين معتبر فيها القوة بحسب الاعلى قال
هو الذي يلي القدم بالطبع لان ما يليه بالطبع هو المركز دون
جانب القطر الاخر وان كان من حيث العرف يقال الكل واحد
تحت الاخر قال المصنف ثم من المحال ان يتعين وذلك
حيث ان التعين لقبول الوضع لا يمكن الا بعد تقومه
بمحل يقوم به كما سيأتي مفصلا وبالجملة اذا ثبت ان الجهة
ذو وضع فلا بد من شي يعين ذلك الوضع وهو اما في
خلاء او ملاء وهما محالان اما الاول فلاستحالته واما الثاني
فلان الملاء جميع اجزائه متشابه فلا يختص بعض اجزائه

هذه التسمية عادة ما تقرر اي خصوص الجهات
عند تقاطع الخطوط على زوايا قوائم وكون الجهات اطرافا
ما لامتداد واحد قال

بكونه فوقا دون اخر قال ولكون الحدود الخ اشارة الى
عدم جواز تعيين الجهات في الخلاء او الملاء المتشابه لانها
فيهما فرضية وايضا انها غير متناهية وكلامنا في جهات
طبيعية دون فرضية متناهية دون غير متناهية قال
قد ثبت ان الجهة ذات وضع اي اذا ثبت ان الجهة ذات وضع
فالجهتان المتعينان اللتان هما الفوق والسفل
اما ان يتعين وضعهما في شي متشابه سواء كان خلاء او
ملاء اولا والاول باطل فتعين الثاني قال وذلك الشي
لا محالة يكون جسما لان نسبة المفارق الى ذوات
الاوضاع متساوية قال لا من حيث هو واحد بل من حيث
ان يتحدد بمحيطه الفوق وبمركزه السفل اي يتعين الفوق
باعتبار كونه اقرب والتحت باعتبار كونه ابعد منه قال
في التحديد بالعرض المقارن لما هو المحدد بالذات فيكون
ذلك له بالعرض على قياس ما عليه الحركة بالعرض او ان المراد
من تحديده بالعرض هو ان المحدد لما حدد جهتي الفوق
والتحت يكون تحديد المحاط لهما بالعرض لانه لو لم يكن
المحاط لما حصل المحيط للكل والمعتبر في المحدد هو هذا
وبعبارة اخرى ان المحدد لا بد ان يكون اقصى الاجسام
الذي لا جسم فوقه لو كانت هناك اجسام والا فالمعتبر
فيه ان لا يكون جسم فوقه سواء كان تحته جسم ام لا فلو
اتفق ان يكون هناك اجسام يكون لها مدخل في التحديد

ذات م

حين م

على سبيل العرض حيث انها لو لم تكن لم يكن ما ينتهي اليه
من الجسم لا يتعين ومن ههنا اندفع ما قيل ان اراد
بالتحديد بالعرض ان يكون المحاط معينا للمحيط في تحديده
فهو ممنوع كيف لا وان تحدد الجهة بالجسم الذي لا جسم فوقه
لتعين غاية البعد بين الجهتين بحسبه ح وان
اراد به ان يكون المحاط محددا بعد التحديد الاول
تحديدا اخر لذلك المتحدد فيلزم ان يكون تحديده
بالذات مع انه لا يمكن ذلك له ما دام محاطا لعدم
تحدده به انتهى ووجه الدفع ظاهر مما قررناه وعلى
التقديرين ظهر دفاع شك اخر وهو ان لقائل ان
يقول اذا كان المحدد لا يوجب اختلاف الجهتين بالطبع
فلم لا يجوز ان يكون هذا المعنى للمحاط دون المحيط قال
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء حاصل الدليل ان
الحاوي لا يجوز ان يكون علة للمحوي والا لزم الخلاء ومن
ههنا ظهر انه لا يجوز ان يتقدم الجهة على الجسام ذوات
الجهة بما هي ذوات الجهة ثم انه سيذكر الشيخ في النمط
السادس ان ليس للحاوي علية بالقياس الى المحوي مطلقا
سواء كان عليا او شرطيا وقد جعل ههنا علة لكون المحوي
ذات جهة مع انهما متلازمان ولما كان العقل يجوز في
اول النظر تقدمه عليه العلية او بالطبع فذكره على سبيل
الترديد ثم انه اخر ما في الواقع عن الذكر بقوله او ضرب

اخر تنبيها على ذلك فلا يرد عليه ما قيل ان تقدم الجهة
على ذوات الجهة بعد تسليم كونها متقدمة عليها ليس
بالعلية بل باعتبار كونها ذوات الجهة ومقارنة وجود
ذوات الجهة لعدم الخلاء ليس باعتبار كونها ذوات الجهة
بل باعتبار الجسمية الجسمية فلا يتكرر الاوسط فلا يكون تقدم
وجود الجهة على عدم الخلاء فان القياس يصير هكذا وجود
الجهة متقدم على ذوات الجهة من هي ذوات الجهة و
ذوات الجهة مقارنة لعدم الخلاء لا من تلك الحيثية
بل من حيث الجسمية والجسمية فلا يتجه ان وجود الجهة متقدم
على عدم الخلاء فليتدبر تأمل وذلك لان المحاط الذي له
موضع لم يقل المحاكم فيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا
في تحدد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات
الحركة المستقيمة هذا كلامه ولما استقر جواز ان يكون
المراد من تحدد الموضع تحدد جهته قال الاولى ان يقال
ان جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه
لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة
لا بد لها من جهة تمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق
هذا كلامه ولا يرد على ما قررناه ما قيل عليه اقول لا وقع
لمثل هذا الايراد اذ يمكن ان يقال المراد تحدد الموضع محدد
جهة الموضع بناء على ان تحدد جهة الموضع دخلا في تحديد
الموضع في الجملة ولو بوسط بعد محدد فامضا فا اي جهة

الموضع انتهى ولا يخفى جواز ان يقال ان تحدد المواضع والامكنة
من تلقاء محدد الجهات والا لما امتاز مكان عن مكان
وموضع من موضع ضرورة انه لا فوق ولا تحت حينئذ فلا
امتياز لمكان من مكان بالقرب عنه او البعد منه واشار
الشيخ في التعليقات حيث قال وضع المكان نسبته الى
جرم الفلك ومن ههنا ظهر بطلان ما قاله المحاكم وما
قيل عليه فليتدبر فيه نقد بان ان محدد الجهة هو محدد
الموضع وان لم يكن محددا لحصول الجسم فيه وذلك لاستناده
الى صورته النوعية لا مطلقا قال لكان اسناد التحديد
الى المحيط المطلق اولى لكونه محيطا بالكل فيتحدد جهتا
العلو والسفل به لا لكونه اقدم ليتوجه انه ليس كذلك
وفي بعض نسخ الكتاب لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى
ولاجل هذا ذهب اليه الشيخ ولا يخفى انه دليل عليل لان المعتبر
في المحدد ان لا يكون محاطا بغيره واما كونه اعظم ثخانة
او اقوى فلا دخل له في ذلك كما لا يخفى ضرورة انا اذا
فرضنا ان ثخانة الفلك القمر او قوته اضعافا مضاعفة
لما للمحيط من الثخانة والقوة لا يتحدد به الفوقية ضرورة
ان ما وراء فوق الا ان يقال ان المراد من قوله الاعظم
الاعظم بحسب القطر لا الثخانة ولكن بقي الكلام في مدخلية
ما قاله من القوة فيه وان كان لها مدخل في سرعة الحركة
واثبات القوة بمعنى اخر لا بد له من بيان قال وتشابه

اجزاء الشيء في الموضع الخ وذلك لانه لو لم يكن كذلك لم
يكن لجهة التحت غاية بعد عن الفوق كما في السفلي والعلوي
ضرورة انهما يتفاوت قربا وبعدا نظرا الى ما فرض فوق
فلا يصح ان يكون هنالك فوق ولا تحت قال لا بالعرض
لما كان قوله بالذات احترازا عن الحركة القسرية على ما فسره
الشارح المحقق بقوله لا عن تسخير قاسر فاحتيج الى قيد آخر
لاخراج الحركة بالعرض قال لا بالعرض وانه بصدد هذا
التعريف بحيث لا يكون فيه وصمة ريب وشبهة استدراك
عيب فلا يتوجه اليه الايراد بجواز حمل ما وقع عنه بقوله
بالذات على وجه يخرج بهذه الحركة ايضا وذلك بان يجعل
متعلقا بكل من الحركة وما في المتحرك من مبدئها اي
كون مبدئها في المتحرك بالذات وذلك لانه يوجب التعقيد
في فهم المراد وهو محور في التعريف فليتدبر ثم انه بقي
الاشكال في ان مبداء حركة النبض الانقباضية والانبساطية
طبيعة او نفس حيوانية والظاهر مما ذكره الشيخ في التعليقات
هو الاخير وذلك حيث قال ان الانقباض والانبساط
في النبض هو بحسب الانقباض والانبساط في النفس وهما
معلولاهما لكن الالة التي للنفس اظهر فعلا واقوى
وذلك اخفى فانما يكون النفس اقوى بحسب الحاجة وشدة
الحرارة وسعة المكان اعني الصدر هذا كلامه
وهو يدل على استنادها بالاخرة الى النفس وهو صادر

عن القوة الحيوانية وان لم تكن ارادية وذلك
لانها بحيث تصدر عنها افعال بعضها يقارن الارادة
كالمشي والجلوس وبعضها لا يقارنها كالنفس وكلها
حيوانية لا طبيعية واما ما ظن من ان النبض نباتية
لا حيوانية فليس ذلك الا بعض الظن **قال** وهو الشكل
متشابه لما كان المراد من الجسم هنا ما يعم البسيط
والمركب كما سيصرح الشارح المحقق به فيشكل بظاهره
القول بتشابه الشكل لان البسائط وان كانت
كروية لكن المركب منها ليس كذلك **قال** فانما يقتضيه
الطبيعة الخاصة قد يقال لم لا يجوز ان يقتضيه احد
المعنيات لا بعينها لا واحد بعينه لا يخفى ما يرد عليه بانه
ان اريد منه احد المعنيات المشتركة في طبيعة وحدانية
كالحجارة كثيرة فهو مسلم ولكن يرجع ذلك الى كون الطبيعة
المشتركة بينها المتعينة بذاتها مقتضية لذلك فلا ينافي
ما ادعيناه من اقتضاء الصورة المخصوصة له قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء ان مقتضى الجزء الطبيعي هو الصورة
التي بها يتجوهر او صورة الجوهر الغالب وان اريد منه
احد المعنيات المشتركة في طباع الجسمية بما هي هي فهو
خارج عما فيه الكلام واما الجواب عن ذلك الايراد بان
المكان الطبيعي لكل واحد من تلك المعنيات حين ما
وجد في الخارج كالمدرة ضروري فيلزم ان يعود اليه حين

ما خرج عنه مع انه ليس كذلك فهو مردود اذ الا ان مكانها
الطبيعي لو لم يمنعها مانع هو مكان الارض اي كونها
بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ولو فرضت تلك
المدرة وحدها موجودة لكانت كذلك ولكن كلية
الارض تمنعها عن ذلك بناء على ان ذلك الوجه غير
وجيه بما في الشفاء بل لان كل واحد منها بحسب وضع خصوصه
مقتضى لمكان بعينه مثلا ان المدرة اذا خرجت عما
كانت فيه من مكان الارض فقربت الى جزء آخر منه يكون
ذلك طبيعيا له على ما قاله الشيخ في الشفاء من ان في جملة
مكان الكل احيازا بالقوة اذا وجدت وحصلت
فيها اجزاء هذا الجسم كانت طبيعية لها مكان مدرة
مثلا اقرب جزء من جزء الارض يليها والابعد لو حصل
فيه لصار اقرب وصار طبيعيا له ونظائره في النجاة
والشفاء كثيرة وان لم يكن في هذا الكتاب بل يكون
فيه ما يتراءى بظاهره ما يخالفه كما سيأتي ومن
هنا لك ظهر حال ما قال المحاكم حوابا عما ذكره من ان
اجزاء العناصر ليست بمقتضى مواضع معينة بل تقع
في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يقع
في جزء من مكان الهواء وربما يقع في جزء آخر منه بقوله
واجب بان المراد الجسم البسيط لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط
الكلي يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله

اراد البسيط الكلي والمركب ويؤيد هذا ان الشارح
سيصرح بان جزء العنصر مادام منفصلا عنه لا
يكون في المكان الطبيعي ثم قال وفيه نظر لان جزء
البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل
البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا له وذلك
ليس بطبيعي ولعله يقول الجزء البسيط لو خلي وطبعه
يتصل بالكل فلا يبقى جزء فما دام جزء موجودا فهو لم
يخل وطبعه **قال** نسبة اجزاء الجسم الى غير المحيط فيه
ان المكان لما كان هو السطح الحاوي كما ذهب اليه
الشيخ فكيف يجامع كون الجسم يقتضيه بطباعه من دون
امر خارج عنه لانه لو لم يكن هناك جسم حاو لما امكن
ذلك كما في محدود الجهات ويمكن الجواب عن ذلك
الايراد بان الاقتضاء حاله نسبته الى الفاعل
كما ان القبول حاله نسبته للقابل فادن اقتضاء الجسم
له لا ينافي ان تكون له علة قابليه وذلك بخلاف
ما عليه امر الوضع بمعنى المقولة لان النسبة الخارجية
ماخوذة في حقيقته ومهيته فيلزم ان لا يقتضيه الطبيعة
لذاتها **قال** فلا مكان يختص به والا لزم الخلاء اما
السابق على وجوده فلما اشار اليه بقوله لان
التركيب واما اللاحق عن وجوده فلما نبه عليه بقوله
وايضا لو طلب البسيط الخ ثم ان المحاكم اورد الايراد على الاول

من

من سبيل احدهما ان المركب وان كان حادثا بالشخص لكنه
قديم بالنوع فلا خلاء وثانيهما جواز ان يتخلل عنصر بسيط
بحيث يشغل بالقسر مكان المركب وانت تعلم ان قدم الطبيعة
مع حدوث افرادها لا يستقيم بوجه ما والا لزم تحققها
بدون تحقق شيء من افرادها وهذا كما ترى فان قلت
انها غير متناهية في الخارج والطبيعة محفوظة في
ضمنها قلت ان عدم تناهيها لا ساني حدوثها بل انهم
التزموا ذلك كما لا يخفى والحال انها اما ان يكون حادثة
باسرها او لم يكن فعلى الاول يلزم عدم الطبيعة في الاول
ففيه الخلاء وعلى الثاني قدم شخص من المركب والاشخاص
والحق ما حققناه في شرحنا على الهيات الشفاء من ان
قدم الطبيعة زمانا لا ينافي حدوث افرادها الزماني
وبالجملة ان القدم والازلية قسمان احدهما الزماني
وثانيهما الغير الزماني سواء يعبر عنه بالدهر او بالسرمد
وذلك حيث ان ما وجوده بحيث يستحيل ان يفرض
اي جزء من اجزاء الزمان في طرف الماضي الا وهو
موجود فيه فهو قديم زماني وهو لا ينافي ان يكون مسبوقا
بعدم صريح غير زماني والحادث الزماني ما يقابله
واما ما وجوده لا يكون مسبوقا بعدم صريح غير مطلقا
لا زماني ولا غير زماني فهو قديم غير زماني لان وجوده
نائي عن ذلك مطلقا ووجود ذلك لا نائي عن عدم غير

زمانی کما عرفته وان کان یابی عن عدم زمانی ثم ایضا
انه قسمان احدهما ما لا یکون مسبوقا بالعدم الذاتی
ایضا وهو الذی یعبر عنه تارة بالامکان وتارة
بالحدوث الذاتی فهو موجود سرمدی وثانیهما ما لا
ما فی عن ذلک فهو موجود دهری الاول کالواجب تعالی
مجده والثانی العقول المقدسة علی مذهب القایلین بالقدم
فالحدوث ایضا قسمان احدهما الحدوث الذاتی
وثانیهما الحدوث الخارجی وهو ان یکون مسبوقا
بعدم خارجی وان کان قدیما زمانیا فقد ظهر
ان ما یقابل العدم الذاتی الحدوث الذاتی وما
یقابل القدم الخارجی الحدوث الخارجی وما یقابل
القدم الزمانی هو الحادث الزمانی فاذا تقرر هذا
فنقول ان من الجایز قدم الطبیعة بالزمان وحدوث
افرادها کذلک بخلاف قدمها الغیر الزمانی فانه
یستحیل مع حدوث افرادها بحسب الاعیان والا لزم
تحقق الطبیعة بدون شیء من افرادها وذلک
بخلاف الاول حیث ان الزمان لما کان مقدارا
فیکون قابلا للقسمة الی غیر النهایة فمن الجایز ان
یکون فی جزء من اجزائه فرد وفی الاخر فرد اخر وهکذا
ولا یکون فرد منها فی جزء منه بل کل فرد فی جزء
منه فقط فیصدق ان الطبیعة بوجوده فی جمیع اجزاء

الزمان

الزمان دون شیء من افرادها فیکون افرادها
حادثة حدوثا زمانیا وتلک قدیمة قدما زمانیا وهذا
مثل ما یقال ان الورد کان شهرا او شهرین والحال
ان فرط منه لا یکون فی شهر او فی شهرین فلنفرض
بدل الشهر او الشهرین السنة والسنتین ولنفرض
بدل السنة والسنتین کل الزمان فانه لا تفاوت
الحکم فی ذلک وبالجمله کلما فرضنا اطول لم یختلف
الحکم وهو ظاهر علی من انصف من نفسه فلیتدبر
ثم ان من الناس من اجاب عن الشق بلزوم بعد
العقل علی الطبع مدة غیر متناهیة لا علی الجهة البرهانیة
بل علی الخطابیة وفیه ما لا یخفی **قال** وایضا لو طلب
البسیط ممتنا علی بقاء البسایط بصورها الطبیعیة
فی المرکبات فیکون فی مکان المرکب حینئذ فیلزم
خلو امکنتها الطبیعیة هذا خلف ویمکن تقریر الدلیل
علی وجه اخر وهو انه لو کان للمرکب مکان ابداعی فلا
یخلو اجزاؤها البسیطة اما ان تطلب امکنتها الطبیعیة
او لا تطلب والثانی باطل والا لکانت امکنتها الغیر
الطبیعیة طبیعیة لها فتعین الاول ثم انه یلزم من
ذلک ان یکون للمرکب طلب الخروج من مکانه الطبیعی فیلزم
ان لا یکون طبیعیا له ولا یخفی جواز ان یکون للمرکب الخروج
مع بسایطه لقیام الصورة النوعیة الترکیبیة بمجموعها

وبعبارة اخرى ان هذه الصورة النوعية قائمة
بعامل الكيفية المزاجية وهو البسايط فتقتضي تلك
الصورة مكانا طبيعيا وان كانت تلك البسايط بذواتها
طالبة لاحيازها الطبيعية ولكنها مقهورة بتلك
الصورة النوعية المركبة عن طلبها قال المحاكم واما
مكان المركب ما يقتضيه غالبه على الاطلاق او بحسب المكان
فهو ممنوع ايضا لجواز ان تكون الصورة التي للمركب مقتضية
لحصوله في مكان المغلوب لا يخفى انه اذا كان المركب احد
بسايطه غالبا يكون مستعدا لصورة نوعية مناسبة
لصورة ذلك البسيط في اقتضاء مكانه بناء على انه لو لم يكن
كذلك لكان ترجح من دون مرجح وهو خلف باطل واما
اذا كان المركب ما يكون الجزآن منه غالبين على ما عداها
فانه يستحق لا محالة لصورة نوعية ملائمة لتينك الصورتين
لتينك الجزئين فيقع في كل من مكانيهما اذا اتفق وجوده
فيه او يأخذ من كل منهما قسطا مساويا لما للآخر ومن ذلك
لا يلزم تعدد مكانه الطبيعي لما علمت ان لاجزاء كل بسيط عنصري
امكنة طبيعية بحسب اوضاعها الواقعة بينها من مناسبات
فيشبه ان تعلم ان للمركب سواء كانت بسايطه متساوية
او متفاوتة مكانا طبيعيا حيث انه بحسب كل وضع ومقارنة
وقرب يكون له مكان واحد مثلا ان المركب الاول يترجح
وقوعه في واحد من الامكنة الاربعة بحسب قربه اليه فيصير هو

مكان

مكان طبيعي له وكذا اذا ترجح وقوعه في آخر منها يكون
الامر كذلك وقس عليه حال الاحتمال الآخر وبالجملة انه لما
كانت شاكلة المركب شاكلة كل اجزاء كل بسيط في حصوله
في مكانه الطبيعي قال الشيخ وللبسيط مكان واحد يقتضيه
طبعه وللمركب الخ ومن ههنا قال الشيخ في الشفا ان الحيز
الطبيعي اعم من ان يقتضيه الجسم نفسه او بعض لوازمه
وهما معا ولكن بقي ههنا ان المكان الطبيعي ما اذا فرض
خلو الجسم عن جميع الاغيار لاقتضى حصوله فيه ومن الظاهر
ان القرب والبعد من العوارض المفارقة فلا يصح ان يكون
ما يحسبه من المكان مكانا طبيعيا ويمكن ان يقال
بجواز ان يكون المراد من اخذه خاليا عن الاغيار
اخذه كذلك عن الاغيار التي لا استناد لها الى ذاته
فلا ينافي ذلك ان يكون للمركب حين اخذه معريا
عن القواسر الخارجية يكون حصوله في قرب واحد منها
فيقتضي لذلك المكان بحسب ما له من ذاته وبالجملة ان
اخذه بذاته من دون شيء من الامور الخارجة عنه ممكن
فاذا اخذ كذلك يكون لا محالة واقعا في شيء من تلك
الامكنة وان كان نظره الى ذاته بذاته حين ما يتساوى
نسبة بسايطه الى كل منها والبحث فيه محال قال
ويقعان الخ وذلك اذا كان بعد كل منهما من خير هما
واحدا قال على ما يشهد به علم الهيئة من ان حركة

المتمم مماثلة لحركة الممثل وانت تعلم انه طريق تخميني لا يحقق
بل الحق ان الافلاك كلياتها وجزئياتها متخالفة
المواد في بدو فطرتها كما نبه عليه الشيخ في التعليقات حيث
قال هيوليات افلاك ليس لها امكان بعيد فلا يحتاج الى
مخصصات وانما لها الامكان القريب فيوجده دائما
متخصصة من ذاتها وهيوليات الاجسام الكائنة الفاسدة
بخلاف ذلك فان الهيولى لها امكان ان يقبل الماء وهي
في حال ما هي قابلة فيها الصورة النارية لكن ليس ذلك
الامكان كامكانه لقبول صورة الماء وقد انسلخت
عنها صورة النار فانها عند ذلك متخصصة الاستعداد
والامكان لقبولها هذا كلامه وهو يدل على ما قلنا
وانما كون المادة هنالك واحدة مع اختلاف الصور
الواردة عليها من الامور العائدة الى الفاعل كما ذهب
اليه الشارح المحقق فيتوجه اليه ما ذكره المحاكم من ان
اختلاف الصور موقوف على اختلاف المواد او
الاستعدادات وليس لها شيء منها عندهم على ان هذا
يوجب ان يجتمع صورتان نوعيتان في مادة واحدة
وان يترك الفلك الكلي الافلاك الجزئية من الاجسام
المختلفة الطباع وان يتعدد افراد المبدعات وقد
ثبت استحالة كل واحد منها انتهى ما يتلخص من كلامه
ثم ذكر ان الجواب المذكور لو تم لجاز ان يعتبر مثل ذلك

في اصل الدليل فلا يلزم منه الاستدارة بقوله ان
الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل
الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك
ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي اشكال
مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها
مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط
واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تختلف تاثيرها
فلا يقتضي الا الشكل المستدير انتهى وهو غافل
عن ان ما ذكره بقوله وجوابه لم يصحح به جواب
النقض ايضا وذلك حيث ان المادة لكل فلك
لما كانت متشابهة الاستعداد لا يمكن للفاعل ان
يوجد فيها افعالا متخالفة وليس هناك مواد
مخالفة مع ان نسبة صنع الفاعل الى الكل على السوية
وكذلك شرائط تاثيره فلو صح الجواب عنه بجواز
ان تتصل به صورة مختلفة هي مبادي اشكال متخالفة
لصح ان يقال لجواز ان تلحق المادة البسيطة صورة
مقتضية لان يكون متشكلة بغير شكلها الاستداري
فقد رجع جواب النقض الى حله ثم تصدى للجواب عن
تلك المفاسد المذكورة اولا بمنع توقف اختلاف الصور
على اختلاف المواد والاستعدادات لجواز استنادها

الى تعدد الفاعل واجتماع الصورتين النوعيتين مستندًا
باجتماعهما في بسايط المركبات العنصريه اذ قد ثبت
ان صورها النوعيه باقيه وقد حلت فيها صور اخرى
ومنع استلزام ذلك المركب المنفي عنها اذ المنفي عنها
انما هو تركيب يوجب ان يكون له قوى وطبايع مختلفة
وهو لا يوجب ذلك ومنع تعدد افراد المبدع لان نوعيه
الخارج مثلا تتوقف على الصورتين بخلاف نوعيه
الفلك فلا يكون هذه المبدعات من نوع واحد انتهى
ما يتلخص من كلامه وهذا كما ترى انه غفل عن ان نسبة
الفاعل الى الكل على السواء فاذا كانت المادة متشابهة
الحقيقه والاستعداد لا يصح ان يفيدها الفاعل
صورًا متخالفة المقادير والمواضع والاشكال
لامكان قبول احصة كل مادة صورة اخرى قايمة بحصة
اخرى منها وكذلك غفل عن اجتماع صورتين نوعيتين
في بسايط المركبات العنصريه على فرض تسليمه يجب
استعدادين سابق ولاحق لان المادة العنصرية
وان كانت متشابهة الحقيقه لكنها متخالفة الاستعداد
لان المادة المصورة بصورة ناريه لما اختلطت بمواد
اخرى استعدت لصورة نوعيه تركيبية واما المادة
الفلكية فلما كانت متشابهة المادة والاستعداد فلا
يصح ذلك فيها وكذلك غفل عن المنفي عنها ح هو الاختلاف

المطلق

المطلق وكذلك غفل عن ان المبدعات لا يصح ان يكون
لنوع منها اشخاص كثيرة بل يلزم ان يكون كل منها
ينحصر في شخص من الظاهر ان لحوق الصور النوعيه
للمادة الفلكية منشاء حدوث انواع متخالفة وحقايق
متباينة نوع كل منها في فرد نعم ان من الناس من قال
ان اريد بالمبدع ما لا يكون مسبوقا بمادة ومدة
وعلى ما هو المصطلح المسلم انه لا يصح ان يكون شيء من انواعها
افراد متكثرة لانها تابعة للمادة ليست فليست فظاهر
الافلاك ليست كذلك لكونها مسبوقة بالمادة وما
عدم تكثر افرادها من حيثية اخرى لا ينافي ان يكون
مكونا وان اريد بالمبدع ما لا يكون مسبوقا بمدة و
ان كان مسبوقا بمادة فلا نم ان هذا هو المعنى مما ذكره
ومن عدم تكثر المبدع هذا ولا يخفى ان ما نطق به الشيخ
في غير موضع من كتابه التعليقات هو ان الفلك
المحيط جسم ابداعي ولعل المراد به انه خارج عن الزمان
لكونه حامل حامله من الحركة وذلك بخلاف ما عليه
امر ساير الافلاك ثم بما علمت حقيقة الحال من اختلاف
الصور النوعيه الفلكية باختلاف المواد فاندفع الاشكال
والاجمال لما قيل او يقال انه ولي الفضل والافضال قال
المحاكم فان الميل بديهي الوجود محسوس على وفاق ما قاله
الشارح من ان وجود الميل بديهي ومع ذلك قد تصدى

له الشيخ لظهر مناسبة بين الطبيعة وما يترتب
من الحركة لقرار الاول وعدم قرار الاخير والميل
مناسب لا منها بوجه ولكن يبقى ههنا ان وجود
البديهي في الحركات الابدية لا يستلزم وجودها
كذلك في ساير المقولات ولهذا نبه الشيخ على ان
الطبيعة غير صالحة لا تكون مصدرا للاقرار
له فيتعين من ذلك ما يصلح لذلك وهو الميل
ومن ههنا لاح ان سر ما ذكره الشيخ من الميل لا يتحصر
في ذلك بل يفيد اثباته في ساير المقولات قوله اما
بالرواية الاخيرة الخ الاستثناء في عبارة الشيخ على
هذه الرواية استثناء عن قوله ويحس الممانع الخ
اي انه يحس بممانعة الميل في الجسم المتحرك الا فيما
يضعف فيه الميل وقوله وان يمكن من المنع للتاكيد
اي انه يحصل الاحساس بالميل للممانع وان امكنه
الممانعة لعدم كونه في الغاية واما على الرواية
الاولى فهو استثناء عما وقع عنه بقوله ولن
يتمكن من المنع اي انه يحس الممانع بميل الجسم المتحرك
حال ما لم يتمكن من منع ما يترتب على الميل من الحركة
الا فيما يضعف الميل فان له تمكنا في منع ترتبها عليه
قال كالحجر العظيم لا يخفى ان الصورة النوعية وان
لم يكن مقدارا بالذات لكنها تتفاوت بتفاوت ما في

حاويه من المقدار العظم والصغير فيكون تاثيرها
على الاول اقوى من تاثيرها على الثاني وهذا كما
ترى امر الصورة النوعية في الفلفل حيث ان تاثيرها
في الحرارة على سنة واحدة لكونها ثلث درجات
ومع ذلك يزيد في التاثير بزيادة حاملها المستلزمة
لزيادة ما فيه من الصورة النوعية ولو بالعرض و
من ههنا اندفع ما قيل عليه ان العظم والصغر انما
هو للمقدار بالذات للطبيعة بالعرض فهي في العظم والصغر
شيء واحد فالميل المقتضي فيهما واحد فلا يكون الاعظم اقوى
ميلا طباعا قال المص ويكون متشابه نسبة وضع
يعرض الخ يمكن الاستدلال بهذا الدليل على استدارة
السماء وذلك بان يقال اذا ثبت ان للفلك اجزاء
بالفرض فهو يلزم ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة
بعضها الى بعض ونسب الجميع الى المركز متشابهة ووصف
الاجزاء بانها التي يلحقها الوضع اي الاشارة الحسية
بسبب نسبة تلك الاجزاء بعضها الى بعض وعلم منه ان
الاجزاء المفروضة التي يلحقها الوضع مشارا اليها
الحسية وانما قلنا ذلك لانها لو لم يكن متشابهة
لكانت مختلفة وحينئذ يكون بعض الاجزاء اقرب الى
المركز دون البعض لكن ذلك محال من سبيلين احدهما
انه لو اختص بعض الاجزاء بجهة قرب دون بعض اخر منها

لزم اختلاف اجزاء المحدد في اللوازم ويلزم من ذلك
الترجيح بلا مرجح لتشابه جميع تلك الاجزاء وثانيهما انه
يلزم تقدم الجهة على محددها لتقدمها على الاجزاء
المتقدمة على الجهة هذا خلف فاسد واذا كان نسب الاجزاء
بعضها الى بعض متشابهة يلزم استدارة محدد
الجهات اذا المراد منها تشابه اجزائه في الوضع ولسائل
ان يسئل فنقول ان عنى بتشابه نسب تلك الاجزاء
تشابههما بالطبع فلا كلام فيه ولكنه لا يستلزم
المدعى وان عنى به تشابههما بالوضع فهو اول الكلام
لان بعض الاجزاء المفروضة اقرب الى المركز وبعضها
ابعد لكون ما هو اقرب الى المقعر اقرب الى المركز
مما هو ابعد عنه اذ البعد بينه وبين المحدب هو
الثخن وهو ظاهر الا ان يقال ان المحدد بالحقيقة
هو المحدد سطحه اما المقعر او المحدب واطلاق اسم المحدد
على الكل مجاز من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وايضا
قوله لانها لو اختلفت يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا
ممنوع فانه لا يلزم من انتفاء الترجيح نظرا الى الاجزاء
عدمه مطلقا فليتدبر فيه **قال** لان اختصاص كل
جسم اي لان اختصاص جسم منها بجهة دون اخرى
يستلزم تقدم الجهة على تلك الاجسام او معينا لها
لكن تلك الاجسام من حيث كونها اجزاء للمحدد بالفعل

يكون

يكون متقدمة عليه وذلك خلف فاسد **قال** لا
بالعرض زيادة لان قوله بالذات يستغنى عنه
وهو ظاهر **قال** وهي بانفرادها لا تكون مبدأ الحركة
والسكون يعني الطبيعة بانفرادها ليست علة
للحركة والسكون بل تحتاج الى انضمام الشرائط و
ارتفاع الموانع ولعله اراد بذلك انه ليس مبدأ
تاما والا فمن الظاهر انه مبدأ فاعلي بل الفاعل
في الطبيعيات ليس الا الطبيعة **قال** الا انها
مبادي باستخدام الطبايع اي طبايع العناصر
وقواها التي ما لف منه السات **قال** عن المبادي
الصناعية والقسرية لان البحار مثلا الى الرامي
للحجر نفسه الى فوق ليس مبدأ الحركة ما هو فيه لان
المبدا ههنا خارج عن ذي الميل بخلاف الطبيعة فانها
داخلة في الجسم في تلك الصورة **قال** وتوسط الميل
جواب عن سؤال تقريره انه لو صح ما ذكره يلزم
ان لا تكون الطبيعة مبدأ اول لتحريكها الجسم بواسطة
الميل حاصل الجواب انا لو سلمنا ذلك ولكن لا يخرج
الطبيعة عن كونها مبدأ اولا لان الميل آلة لها
في تحصيل الحركة **قال** ويراد بقولهم بالذات احد
معنيين لما كانت الحركة بالذات تقال بازاء ما
بالعرض وما بالعرض بينه الشارح حيث احترز

به عما بالفرض وما بالعرض جميعا **قال** وثانيهما بالقياس
الى المتحرك فيكون معناه مبدأ اول الحركة ما هو فيه
بالذات وسكونه لحركة العوارض القائمة بالجسم عند
تحريك الطبيعة للجسم فانه لا يقال لها حركة الطبيعة **قال**
لا بالعرض احترازا عن حركة ساكن فانه يتحرك بحركة
السفينة بالعرض ويصدق عليها انها مبدأ لحركة
ما هو فيه بالذات دون العرض وعن حركة الضم
من حيث هو ضم لانه يتحرك بالعرض وفيه مناقشة
لان القيد الاخير مستدرك **قال** للاحتراز عما ذكرنا
قلنا ذلك خرج بقولنا الحركة ما هو فيه وسكونه بالذات
الفرق بين الطبايع والقوى وبين الميل ان القوى
موثرات حقيقة بخلاف الميل **قال** هذه نتيجة لقوله
الى قوله سحقا وذلك لعدم تكرر الحد الاوسط انت خبير
بتكرره ولو بحسب المتعلق ومن ههنا لا حاجة الى ما قيل من
ان الكبرى هي قولنا وكل ما له طبيعة واحدة يقتضي شيئا
غير مختلف ثم لما كان ههنا احتمال ان يمنع الكبرى بجواز
ان يكون البسيط قوة حيوانية فيصدر عن البسيط بتوسطه
تلك القوة اشياء مختلفة قال الشارح الامام لكن لما
كان الخصم اي قال هذا الاحتمال وان كان يحب العقل الا
انا اذا اخذنا القضية خارجية الموضوع فيندفع
الاحتمال لان البسيط اما عنصري واما فلكي وعن الثاني

لا

لا يصدر اشياء مختلفة والاول ليس ذا قوة حيوانية
لتصدر عنه اشياء مختلفة فلا يصدر عن البسيط
العنصري شيء غير مختلف **قال** ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون ذا قوة حيوانية انت خبير بانه ينتج هذا
بل ينتج لا شيء من القوة الحيوانية بجسم بسيط وذلك
لا ينافي الاحتمال لان الامام قال او احدهما هو الآخر
بل قال يجوز ان يكون له حيوانية **قال** سائر الاعراض
المذكورة من الكيف والكم لانا فرضناها وطباعها
مع قطع النظر عن المانع لا بد له من هذه الاعراض
المتشابهة او المختلفة **قال** لا الذي هو المقولة
التي لم وذلك حيث انه لا يمكن حمل الوضع بحسب ترتب
الاجزاء اذ هو مستدرك ولا بمعنى الاشارة لما
ذكر من ان كلامنا في مقتضيات الطبايع المختلفة
كما حمله الفاضل الشارح لان هذا النقل غير صحيح اذ ليس
في كلام الامام في هذا البحث من هذا الكلام عين
ولا اثر كيف وانه قال انما قال له بد من وضع ليكون الحكم
كليا وهذا انما يستقيم لو كان المراد بالوضع المعنى الاول
فان قيل قبل هذا البحث قد فسر الوضع في الجسم المحدد
قلنا مسلم ولا يتعلق بهذا الكلام **قال** الا ان ذكر
الشكل معين عن ذكر الوضع وانما يكون معينا عن
الوضع اذا فسر بذلك التفسير لان الشكل لا يكون

الا ويكون الوضع من لوازمه لكونه عبارة عما ذكره
وهذا كما ترى لان ذكر الملزوم لا يغني عن ذكر اللازم
والا لكان ذكر الفصل يغني عن ذكر الجنس قال واما
الوضع بالمعنى الثالث اي لا يمكن حمل الوضع ههنا على
المعنى الثالث اذ ذلك من مقتضيات الجسمية دون
الطبايع المختلفة قال لما مضى من ان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي الا اثرا واحدا فلو اقتضى مكانين لزم خلاف
المقدر قال لان التركيب امر عرضي قيل ما ذكره
في الوجهين من لزوم الخلاء السابق على المكان
المركب على الوجه الاول فالخلاء اللاحق عليه على الثاني
ولكن يمكن دفع الاخير بانه انما يلزم الخلاء لو لم يتخلخل
الجسم الذي هو قريب من مكان البسيط الاول ويأخذ
مكانه اما اذا تخلخل واخذ مكانه فلا خلاء كما هو
الواقع عندهم عند انتقال البسيط من مكانه قال
فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة اي لما جوز تر
كون هذه الامكنة المختلفة مسببة عن الطبايع المختلفة
حيث قلتم ان طباع الجسم يقتضي ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الاشكال المتشابهة مستندة الى طبيعة واحدة جواز
جواز استنادها الى الجسمية العامة من حيث هي ذاته واما
من حيث هي متعينة ومنع استنادها الى المشترك
بين الجميع قال والقول بان استدارتها هذا جواب

عن

عن قوله مما قال وتوجيهه ان الاستدارة رالت بالقسر
والكيفية التي تمنعها من العود اجاب عنه باستلزام
كون الطبيعة الواحدة مقتضية لامر طبيعي ولما يمنع
عنه وهي الكيفية والجواب عنه يمنع لزوم ما ذكرتم
بالذات فان الطبيعة اقتضت الكيفية لحفظ الشكل
الطبيعي لكن لما زال بواسطة قاسر والكيفية التي يحفظ
الشكل القسري قال واعترض الفاضل الشارح
توجيه الاعتراض وهو قوله ان يقال الفلك بناء على
مذهبكم يمنع ان يخلو عن الوضع المطلق تساوي نسبة
جميع الاوضاع اليه فلو لا يجوز ان يقال انه وان استحال
خلو الجسم عن الوضع لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاوضاع
المعينة والاشكال لم قلتم انه ليس كذلك توجيه الجواب
الفرق بان الفلك من حيث هو مع قطع النظر عن الغير لا
يقتضي وضعا اصلا فلهذا حكمنا بعدم اقتضائه الوضع
مطلقا والجسم من حيث هو يقتضي وضعا وشكلا معينين
دونه فلذا حكمنا فيه بما والمراد من الوضع المقولة والا
لا يتمشى الجواب وللامام ان يخصه بجزء المقولة فحينئذ يسقط
الجواب قال واعترض ايضا بان متممات الافلاك اي على
ما قاله الحكماء من انه لا يمكن ان تختلف هيات البسائط
واوضاعها بثلثة اوجه الاول ان متممات الافلاك مختلفة
في الرقة والثخن مع انها بسيطة والثاني ان الافلاك متساوية

في الميمع اختصاص بعض اجزائها بكونه محلا لارتكاز كوكب
دون بعض اخر مع تساوي الكل وهذا الكوكب يكون في
خارج التدوير قال الامام في الاشكال ان اختلاف شكله
بالرو والنحو اما ان يكون قسريا وهو باطل على رايهم لان
الجمهور اتفقوا على ان ليس شي من الاحوال الفلكية قسريا
وطبيعيا فيلزم حينئذ ان يكون الطبيعة الواحدة تفعل
افعالا مختلفة وهو ينافض ما ذكر ثم الثالث ان القوة
المصورة اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كان الاول فمحلها
اما بسيط فيلزم حينئذ ان يكون شكل الحيوان كرات
مضمومة بعضها مع بعض ضرورة وجود البسايط
في المركب وكون المصورة بسيطة وان كانت مركبة فمحلها
اما متحد وذلك على ان يكون حالا في محل واحد او متعدد
على ان يكون محل كل واحد من بسايطها غير محل الاخر فان
كان الاول ويمنع بعضها البعض الاخر من التشكل بشكل الكرة
وان كان الثاني فيعود الالزام حيث ان محل كل من البسايط
كرى هذا ما ذكره الشارح الفاضل والجواب اما عن الاول
والثاني فمنع كون الطبيعة واحدة لجواز ان يكون هنالك جهات
محصلها تحصل ذلك الاختلاف في الرقة والقوام وان كان
الكوكب في بعضها دون بعض من جهتها حيث ان من الجايز
ان يكون الامر في البسايط المبدعة كالامر في الغير المبدعة
وذلك هو المراد بالفطرة الاولى واما الفطرة الثانية من

جهة اختلاف القول فعلى التقديرين يلزم الاختلاف فحينئذ
يجوز ان تتصل بالمبدعات صور نوعية بواسطة اسباب
تعود الى العلل الفاعلة وتلك الصور توجب انفصال
كرة عن الفلك مركز فيها الكوكب وهو المسمى بخارج المركز
وكريان اخريان متمان للمركز الاعلى والاسفل والمراد من
الصور الكمالية الصور النوعية وذلك بان يختلف اجرام الفلك
الكلي المشتمل على هذه الافلاك الثلثة بواسطة اختلاف
الصور النوعية والمراد من المصورة بالصورة الاولى
المتصورة بصورة الفلك الكلي فتكون نفس الكل واجزاؤه واما
عن الثالث فتارة باعتبار الفعل اما الاول فلم لا يجوز كون
القوة المصورة بسيطة ومحلها مركب قوله يلزم المحال قلنا
لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لزم كون حكم الشي في حال الانفراد
حكمه حال التركيب وليس كذلك فان من الجايز ان يكون كل واحد
منها بسيطا عند الانفراد ولكن عند الامتزاج يستحيل ان
يتشكل بذلك الشكل وهو ظاهر وهذا يتاتى فيما اذا كانت
القوة المصورة مركبة ومحلها مركبا واما باعتبار الفاعل
فبان يقال لا يلزم من عدم تركبها كون فعلها واحدا فان
الفاعل هو المجموع بالحقيقة ولها الات مختلفة وهي البسايط
فيحصل الاختلاف باختلاف الالات قال الكرة يختص بها
ذلك خارج المركز اي يكون لخارج صورتان نوعيتان
والمتميز الصورة الاولى فقط دون صورة اخرى كما يدل

عليه كلامه قال المص الا فما يضعف ذلك فيه على النسخة الاولى
تكون الاستثناء عن ان يتمكن وعلى الثانية عن ان يحس و
المعنى مختلف حينئذ قال من السرعة والبطو اراد ان الاختلاف
بين السرعة والبطو بالعرضيات دون الذاتيات قال
لا يقبل الشدة والضعف لما ثبت امتناع الخلاء والطبيعة
حيث هي لا يقبل الشدة والضعف ونسبتها الى الجسم المتحركات
متساوية فيجب ان يضاف اليها ما يصير سببا لاختلاف
الحركة بالسرعة والبطو اذ يستحيل صدور المختلف عن غير
المختلف وذلك الامر هو الميل فثبت الاحتياج اليه قال
يشتد ويضعف هذا الاشتداد والضعف اما ان
يكونا لذاته كما في الصورة المذكورة او بواسطة امر
خارج كرو المسافة وغلظها لاختلاف الحركة بسببها قال
اعني التخلخل والتكاثف اي لو كان الجسم اشد تكاثفا كانت
الحركة فيه ابطاء وبالعكس اذا كان متخلخلا هذا في التخلخل
والتكاثف الحقيقيين والاندماج والانفشاش في غير
الحقيقيين قال كما اما في الحركة من رقة القوام وغلظه
فان الحركة في الهواء اسهل من الحركة في الماء لرقة الاول وغلظ
الثاني قال بالقياس الى قوة الممانع يعني كلما كان
الممانع اقوى كان الميل اضعف كما اذا رفعنا حجرا يكون
عشرة امنان قال والامتناع عن ذلك اي الاختلاف
في قبول الجسم الميل وعدم قبوله تارة يكون بسبب الاختلاف

الذاتي

الذاتي كالحجر العظيم فانه يمتنع عن قبول الميل القسري اكثر
مما يمتنع الصغير وهذا يسمى بالاختلاف الذاتي لان المنع الطبيعي
يمانع عنه قال او لعدم تمكنه من دفع الموانع وهي ممانعة
الهواء المخروق فان الفقه لا يمكنها ذلك او لتخلخله
كالريشة فان الهواء يمتنع عن قبول المنع القسري عند
رمينا اياها الى فوق قال هو السبب القريب للحركة
وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يلزم
اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو
لزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك
اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب لان
السبب القريب اي ما لا واسطة بينه وبين المسبب قد
لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ حد
الميل بتحقيق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح
انتهى ولا يخفى ان الشيخ فسر في رسالة الحدود الميل بانه
كيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمانعه من الحركة الى
جهة ومن البين انه غير المدافعة بالفعل فلا يلزم
من اجتماع الميلين الى جهتين حصول المدافعتين ويمكن
ان يقال انه قد حصلت المدافعتان المتعارضتان
من ذينك الميلين بحيث حصلت منهما كيفية واحدة
نسبتها اليهما نسبة الكيفية المزاجية الحاصلة من الكيفيات
المتضادة ومن الظاهر انها كيفية واحدة لا كيفيات متعددة

فكذا الامر فيما نحن بصدده حيث ان هنالك ميلا
ممتزجا حادثا من الميلين المتعارضين اللذين قد
بطل كل منهما بالاخر كما يظهر مما سيذكره الشارح المحقق
وكلام الشارح في استحالة اجتماع الميلين اللذين
ينبعث عن كل منهما المدافعة الغير المعارضة بالاخرى
ومن الظاهر عدم اجتماعهما في جسم واحد فلا يراد على
الشارح قال الامام في المباحث المشرقية ان المدافعة
الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قريب
من الاوليات فان الحجر الصاعد في الهواء ليس فيه مدافعة
نحو السفل واذا لم يكن كلامنا الا في هذا الامر المحسوس
ونحن لا نحس به نحس بضاده ومنافيه وجب القطع
بعدمه هذا كلامه فقد بان ان كون الميل هو السبب
القريب للحركة لا ينافي انتفاءه اذا عارضه ما هو
اقوى منه كما نبه عليه الشارح المحقق فيما بعد حيث
يقول انه اذا غلب احد الميلين على الاخر يبطله ولا
يبقى هو معه ومن البين الظاهر ان مراده من كون
الميل هو السبب القريب للحركة هو المدافعة لا مبدؤها
وعدم تخلف الحركة عن الاول لا ينافي جواز تخلفها
عن الثاني ثم ان انتفاء المدافعة من مبدئها
اذا عارضتها مدافعة اخرى مساوية لها او اقوى
منها في القوة كما قلناه لا يستلزم وجود الحركة والا

لكان

لكان المسبب من دون السبب ولكن بقي ههنا الاشكال
من سبيل اخر وهو ان حركة الكواكب الى التوالي والى
خلاف حركة دائنه لا قريبة ولا عرضية فقد تحقق هنالك
ميلان ذاتيان منبعث عن كل منهما المدافعة وقد رأيت
في بعض رسايل الشارح انه اشار الى هذا الاشكال
وذلك حيث قال فيما ذكرت في اثناء مدارسة
الحكمة خصوصا ما يتعلق منها بالهيئة ليس في الفلكيات
حركة عرضية وباتفاق جميع الحكماء ليس فيها حركة
قسرية وجميع الكواكب تتحرك التوالي والى خلاف فيكون
لكل منها حركتان ذاتيتان ولان الحركتين المختلفتين
فيها ان كانتا متساويتين يكون ههنا وقوف لا توجه
الى مقصد وعدم توجه اليه وان كانتا مختلفتين
بقي الفضل بينهما ويكون به التوجه الى المقصد الواحد
فحسب وص ههنا قال في هذا الشرح بهذه العبارة
فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان قال
اللذان برهنا قوي وضعيف لا يخفى جواز عدم تساوي
الحجرين المتساويين لعدم تساوي القاسرين قوة وضعفا
لا لاجتماع الميلين فالاولى تقرير الاشكال على نمط اخر
وذلك بان يقال يلزم من ذلك ان يكون جسمان
مختلفان بالصغر والكبر متساويين في الحركة القسرية
الصادرة عن قوة واحدة مع انه ليس كذلك فتعين

من ذلك ان يكون لهما ميلان ذاتيان متفاوتان
شدة وضعفا يقاوم القوة القسرية كذلك فيتفاوتان
في ذلك ولعل الجواب عنه ما اجاب الشارح عنه بان
ذلك التفاوت انما معاوقه الطبيعه لا لوجود
الميلين ثم لا يخفى جواز ان يجاب عن الاشكال
المذكور في الشرح على نمط اخر وذلك بان يقال ان
وقوف الجبل لانتفاء الميلين بالتعارض لا لوجود الميلين
قال بحيث سطل ميله اليه الخ والا لكان يحصل الحاصل
ولا عنه والا لكان المطلوب بالطبع هو المهروب
عنه بالطبع على ما قال الشيخ ولو كان مايلا عنه بالقوة
لكان يجوز ان يخرج الى الفعل فيميل بالفعل عن موضعه
الطبيعي الا ان يجعل القوة بالقياس الى القاسر والى
ماله من ميل قسري طبيعي قال فصار مكانه جزء
ظاهر الانطباق على ما عليه اهل الاشراق من ان المكان
هو البعد على الاطلاق واما اذا كان هو السطح
فيحتاج تصحيحه الى ضرب من التكلف قال المص وكلما
كان الميل الطبيعي الخ اي مبدوه فيما قبل حركة قسريه
والحاصل ان مبداء الميل كلما يكون اقوى واكثر
كان امنع ومن ههنا اندفع ما قيل ان هذه الكلية
ممنوعه لصدق قولنا انه قد لا يكون اذا كان الميل
الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري

بل قد يكون اذا كان الميل الطبيعي اضعف كان امنع كالتبنه
والرملة والريشة هذا كلامه ولا يخفى ان المراد الفاضل
من الميل ههنا لما كان مبدءه ظهر حال ما قال الشارح
هذا الكلام فيه اشعار بجواز اجتماع الميلين في جهتين
في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان
معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول عند حصول
المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة
الحاصلة عند الميل القسري قال بالتفصيل ان
المحرك بالجد الواحد مثال الاتفاق في السرعة و
البطو والاختلاف من الباقيين قال والمتحرك في
المسافة الواحدة مثال اتفاق المسافة واختلاف
الباقيين قال والمتحرك في الزمان الواحد مثال
اتفاق الزمان واختلاف الباقيين قال وذلك
لان الطبيعة الخ تعليل لقوله ولا يتصور اي يجب ان
يكون ذلك التجدد بسبب تمانع بين المحرك وهي الطبيعة
او القسر وبين غيره وهو الميل والا فلا يخلو اما يكون
ذلك التجدد من الطبيعة او القاسر لا غير والقسمان
باطلان قال والا يلزم على ذلك الخلف والمحال الخلف
عبارة من تساوي زمان عدم المعاوق وقليله و
اما المحال فهو وقوع حركة عديم المعاوق في آن قال
فهو لا محاله يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المعاوق

لو اقتضت الحركة من حيث هي مقتضية لزمان معين
كان ذلك الزمان محفوظا في جميع الصور التي وجدت
نفس تلك الحركة المطلقة لكن ذلك باطل لانا نجد صورا
يكون التفاوت اكثر مما يقع بازاء نفس الحركة **قال**
لتساوي وجود المعاوق وعدمها توجيهه يمنع لزوم
تساوي زمان الميل وعدمه وانما يلزم ذلك لو لم تكن
الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان وبواسطة
الميل قدرا اخر اما اذا استدعى فلا يلزم ما ذكرتم وهو
ظاهر **قال** وبما لا يكون كنسبتها الخ توجيه ذلك
ان يقال لا نسلم استحالة كون الحركة مع العائق كما
لا معه لجواز ان لا يكون للضعيف تاثير نظرا الى القوي
كالتبنة اذا وضعناها في كفة الميزان قال الامام
معترضا على هذه الحجة ولقايل ان يقول الحركة
من حيث انها اما ان يستدعي زمانا اولا والثاني
باطل لان الحركة من حيث هي حركة يجب ان يكون
على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل
حصول كلها والحركة من حيث هي هي يستحيل خلوها
عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه
ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة
القسرية تستدعي شيئا من الزمان من حيث انها
حركة وتستدعي قدرا من الزمان بسبب العائق

الحاصل

الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت
الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان
الا القدر الذي تستحقه الحركة لما هي هي واما الجسم ذو الميل
الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يكون لو جعلنا
الزمان كله في مقابل العائق اما اذا لم يكن كذلك
بل بعضه بازاء العائق فلم يلزم الحركة مع العائق كما لا
معه ثم قال وان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لما قلتم انه
محال فان المؤثر اذا اضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى
القطرة الواحدة فانها لا تؤثر في نهر الحر مع ان القطرات
الكثيرة تؤثر ثم قال لا نقول القوة الحالة في الجسم لا بد وان
تنقسم بانقسام ما يخص الجسم الصغير من تلك القوة ان كان
قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حالة حصة
كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم تلك الحالة
فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث
فان لم يحدث لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل هذا
خلف وان حدث قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام
المذكور لانا نقول لا نسلم ان حصة كل جزء من اجزاء ذلك
من تلك القوة قوة ولكنها انما تبقى بشرط اتصال تلك
الاجزاء واما عند الانفصال فليست تساعد على بقاء
حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين في
الصغر اذا انتهت اليه لم يصح بقاؤها بعد الانقسام وعلى

هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية
بحسب العقل وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بعدم وجود الميل
على جميع المذاهب التي اوردناها ثم اذا وان سلمنا ذلك لكن الحجة التي
ذكروها تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل
عايق عنها بيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العايق
لوقعت لا محالة في زمان ولو وجد مع العايق لوقعت في
زمان اطول من الاول وكان الزمان الاول الى الثاني نسبة
فلو وجد عايق فنسبة الى العايق الاول نسبة زمان الحركة
الخالية عن العايق الى زمان الحركة لا مع العايق القوي
كهي لا معه وهذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكروه في
الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه في
الحركة الطبيعية كالارض اذا تحركت لطبعها سفلا يجب ان
يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق من الحركة الى السفل
لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى ويلزم ان يكون
للارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق ثم
قال الانتقالات الحركات الطبيعية لا بد وان يكون في مسافات
مملوة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الملاء فيحصل التعاقب
بسبب ذلك فلاجل ذلك قلنا لولا الملاء لوقعت الحركة
لا في زمان لا نا نقول هذا اعتراف بان هذه المسافة
كافية في هذه المعاوقة وانه لا حاجة للجسم في قبول الحركة القسرية
الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه قال والتحقيق

هو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن
المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم
من عدم معاوق خاص عدم معاوق مطلق بدليل ان
لكون المسافة مملوة معاوقا ايضا فاذا كان كذلك لم
يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق ثم قال وايضا
فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف
تاثيرها في الحركة بل حصول هذا الميل العايق لكن ذلك
باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية
علة للحركة والميل العايق عنها فتكون علة لامرين متقابلين
معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال من
الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط
بوجود الميل العايق واذا كان الشرط ممكن الزوال كان
المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك
وهو محال عندهم ثم قال واعلم ان الدلايل التي ذكروها
انما دلت على كل ما يقبل الحركة فلا بد من ميل عايق عن الحركة
لا على ان كل متحرك فان حركته بواسطة الميل هذا آخر
اعتراضاته واما تقرير الاجوبة فالاول منها ظاهر وهو
مدفوع مع انه كلام على المستند لانا نقول على تقدير تسليمه
بان الاشكال باق بحاله لانها انما يلزم ان لو كانت الحركة
مع العايق كهي لا معه ان لو كان الزمان كله بازاء الحركة
السريعة والبطيئة اما اذا كان بعضه بازائها وبعضه

بازاء الميل من الجسم فلا يلزم ذلك **قال** وقد مر بيان ان الجسم يقتضي
بالطبع الخ اى لما ذكر الموضع الذى هو من الامور الطبيعية اردفه بالميل الذى مهنا ثم اورد وقوله قد مر فى قوله اشارة
انك تعلم ان الجسم اذا اخذ وطباعه الى اخره **قال** ليس بمعنى المقولة
بل بالمعنى المذكور وهو جزء المقولة **قال** ليكون الحكم كليا لجميع
الاجسام اذ المجرد لا موضع له بل له وضع وقوله لان الموضع
يختلف باختلاف الاجسام على ان بعضها كالمجرد لا يقتضيه
قوله لتشكك اى لما ذكر فى صورة التشكيك والوهم قوله
يجوز ان يكون جسم من الاجسام وظاهر ان هذا القول فى
قوة الجزئية **قال** بل هو الذى يستند الى سبب غريب اى وعلى
تقدير ان يكون بسبب الاتفاق ايضا يستند الى سبب لكن ذلك
قليل الوجود غير معلوم لنا **قال** فامكن ان يزيله قاسرا لما
مر ان كل قابل للحركة القسرية ففيه مبدء بالطبع عن القوة
والفعل **قال** واعلم ان حصول الخ بواسطة العقول المفارقة
التى ابدعت تلك الكليات مع امكنتها **قال** لعلل تقتضيها
يعنى لصور نوعية يقتضيها العقول احترازا عن جزئيات العلل وقيل اعتبارهم الاجسام العلل
اتفاقية لان تلك وان اقتضت علل لكن ليست هى العقول
قال فقال ليس بعض اجزائه التى تعرض بمعنى قال النحاة الاجزاء
التى تعرض وما قال بالفعل لهذا المعنى الذى ذكره **قال** بما هو
عليه من الوضع يدل على ان المراد منه الوضع بمعنى المقولة
لا جزءها لان ذلك واجب لا يتبدل **قال** لانه قد عرض

الى قوة الاصول الباقى اى العقول المجردة التى هى ابدعت

من التعريض لا من العروض وقوله فيما مضى اى فى الاشارة
الاولى من هذا النمط واخر تذنيب قد سبق **قال** غير تاثير
عربية الخ قيل عبارة عن نسبة اجزائه الى ما هو داخل
فيه **قال** اقول فى الجواب عن الاول ان الامكان الخ حاصله
انه قد حقق امتناع ان يقبل الحركة ما ليس فى طباعه مبدء
ميل فيلزم من عدم امتناعها وجوده فلهذا قال المحاكم
ان المراد الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان
فرض التحريك القسرى وح يطرد الدليل المذكور على وجود
الميل الطبيعى فى الحركة القسرية انتهى وعلى ما قررناه
لا محال لما قال اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقدير
تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لا بد فيه
من مبدء الميل الطباعى فان امكان المعلول انما يستلزم
امكان العلة لا وجودها بالفعل كما ذكره الامام وما
يقال على تقدير عدم مبدء الميل لا يمكن الحركة القسرية معناه
انه بشرط عدم مبدء الميل لا يمكن لا انه فى زمان عدم
مبدء الميل لا يمكن هذا كلامه على ما ترى مع انه مشهور
وفى الكتب مسطور فكيف يجامع ما ذكره بقوله اقول **قال**
يجب الطبع عنه لامتناع كون الشىء مقتضيا الشىء ولما يعوقه
قال الا وميل مستقيم او مركب قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون
العايق مبدء ميل مستدير اخرانت خبير بانه لا يصح ان يكون
هذا عايقا وهو ظاهر **قال** لم يتعرض لذلك اى لكون الميل

بالفعل يستلزم الحركة بالفعل لما سيأتي قال موقف على العلم
بان فيه مبدء ميل بالجملة انه يستلزم الدور لان الاستعداد
للميل انما يحصل لو تحقق مبدء ميل مستديم لان الاستعداد
التام لا يحصل الا عند حصول جميع الشرايط الذي من جملتها
الميل فلو اثبتنا مبدء الميل به يلزم الدور ضرورة
توقف كل منهما على الاخر او يكون مصادرة على المطلوب
لانا بصدد بيانه فلا يمكن جعله مقدمة للدليل قال
واعترض بان العناصر بسيط الخ اي والحكم يقتضي ان يكون
العناصر متحركة بالاستدارة لتشابه اجزائها في الماهية
وذلك باطل ولفظه فاذن يجب فيه تساهل والاولى ان يجمع
وقوله كساير الاجزاء لان الاجزاء المفروضة من المشرق
الى المغرب مساوية لساير الاجزاء المفروضة من الشمال الى
الجنوب قال اقول والجواب عن الاول توجيه ان المدعى
ان صحة الحركة مستلزمة لوجود الميل وذلك حيث انه
اذا صحة الحركة مستلزمة لوجود الميل عليها بالنظر
الى ذات المحدد مع قطع النظر عن الموانع يصح عليها
الحركة وصحتها يستلزم وجود الميل لوجوب وجود
العلة عند وجود المعلول وحاصل الجواب الثاني
يرجع الى تخصيص الدعوى وذلك بان يقال انه يلزم
من تشابه اجزائه بالماهية صحة الحركة اذا لم يكن هنالك
مانع كما ذكرنا في الفلك دون ما ذكرتم في العناصر لان

الميل

الميل المستقيم الذي فيها يمنع عن اتصافها بالميل المستدير
والجواب عن الثالث انه لا يمكن ان يكون الاختلاف عائدا
الى القابل لكونه بسيطا بل الى الفاعلي وهو ان النفس الفلكية
اقتضت لان يدور الفلك على هذا الوضع المعين دون
غيره لم يجز لا يعلم على التفصيل قال المص وانت تعلم ان هذا
التبدل اشارة الى التبدل المذكور في الفصل الذي مر انفا
حاصل هذا الكلام ان المحدد اما ساكن او متحرك فان كان
الاول فان اعتبرناه مع الافلاك المتحركة كان واجب
التبدل على الاطلاق من غير شروط وان كان ساكنا كالارض
فلا تبدل بالضرورة وان كان متحركا فاما ان يكون بالنسبة
الى ساكن كالارض وح يجب تبدل نسبته على الاطلاق
بل يجب بشرط الاختلاف في السرعة والبطو واختلاف
المنطقتين او المركز قال في مكان غريب او لا يكون الخ
قيل ان المحدد لما لم يكن في المكان لم يجز هذا الاستدلال
فيه وهذا كما ترى قال لا يمتنع في هذا الموضع الخ انما قيده
بهذا القيد اشعارا بمنعه على ما سيجيء في النمط الخامس
من قدمه قال من حيث هي متخالفة ان قيد بالجوار
اقتضاء طبايع مختلفة شيئا واحدا ويمكن باعتبار اشتراكها
في معنى متحد وهذا بعد التقريب لجوار جسمين شيئا هذا لك
لا من هذه الحيثية قال والا فكيف يخرجه عنه استثناء
عن قابل اي لو لم يكن قابلا للنقل لما امكن اخراجه قال

المص فان تشكك في منع للحصر المذكور بما حاصله انه يجوز
ان يكون الكاين بحسب الصورة الثانية في مكان مجاور
لمكانه الطبيعي لا غريب في لا مكان طبيعي قال المص لا يقتضي توجهها
الى شي اي طالبا لمكانه او وضعه الطبيعيين قال والجواب
عنه ان اقتضاء الحركة والسكون حاصلة انا لا نم اقتضاء
الطبيعة امرين مختلفين بل انما اقتضاها الاستدعاء
وهما يلزمانه على ان ذلك ايضا امر واحد لاقتضائها
الحركة عند خروجها عن مكانها الطبيعي وعدم اقتضائها
حين كونها فيه لا انها يقتضي عدمه ليكون امرين مختلفين
وذلك بخلاف الحركة المستديرة والمستقيمة فانه لا يلزم
احديهما الاخرى فانما يلزم ذلك كون الحركة الاستدارية
توجد دون المكان كما في المحدد والمكان دونها
كما في العناصر وهما معا في ساير الافلاك وانما قال
ومعناه انه لا يستلزم لئلا يعود التشكيك الى
الاستدعاء لانه امر واحد يقتضي شيئين بجهتين
مختلفتين فلم لا يجوز في الطبيعة اقتضاء ميلين
كذلك قال على سبيل الابداع لا التكوين والا
لكان فيه ميل مستقيم قال اقدم من الحركة في الجوهر
اي ان مبدء الحركة المستقيمة اقدم من الكون والفساد
والخرق والالتيام في الجوهر وانما قلنا ان المراد به
مبدء الحركة المستقيمة لما سلف من امتناع كون الفلك

ذا مبدء ميل مستقيم والحاصل انه لو لم يكن هنالك
مبدء ميل مستقيم لما صح فيه شي من الامور المذكورة و
المراد من العلية بالطبع مطلق العلية التي يصح بها دخول
الفاء فيتفرع صحة هذه الامور وجودا او عدما على
وجود مبدء ميل للحركة المستقيمة كذلك ولظهور
المقصود على ما قررناه عبر عنه المحاكم بقوله لانه بين
ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتيام
يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة
يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فتكون الحركة
المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا هذا كلامه
ولا يخفى بما قررنا عليك مرامه على وجه يندفع عنه
ما قيل انه لو تم هذا الدليل لزم ان يكون المعلول
متقدما بالطبع على علته المستقلة لجريانه فيه بعينه
بان يقال ان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة
المستقلة والا لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة
ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم عدم
المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على
سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة
المعينة بعلة اخرى اشتهى ولا يخفى ما فيه كما قلنا
ثم تصدى لتوجيه الكلام فقال ان قيل اراد باستلزام
انتفاء الحركة المستقيمة لانتفاء الحركة في الجوهر عن

وترتبه عليه على ما يشعر به كلمة من في قوله يلزم من
انتفاء المقدم انتفاؤه قلت ان اللازم مما مر ليس الا
ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما
انها متاخرة عن الحركة الاينية فغير لازم حتى
يكون انتفاؤها متاخرا عن انتفاء الحركة الاينية
هذا كلامه والحق ما قلنا في توجيه ذلك الكلام بان
المراد من علية الحركة الاينية لهذه الامور عليه
مبدئيتها وهو ظاهر كما لا يخفى فيكون الدليل بانتفاء
الحركة المستقيمة على انتفاء هذه الامور في الجوهر من
قبيل الاستدلال باحد المعلولين على الاخر فيكون
هو البرهان على الاطلاق والحاصل ان مبدؤ
الميل المستقيم سببان احدهما جواز الحركة
المستقيمة وثانيهما جواز الخرق والالتيام فالاستدلال
على انتفاء هذا بانتفاء الاول استدلال على الاطلاق
كما ان الاستدلال بالمعلول على العلة ان وبالعكس
لم ولعل الفاضل المحاكم نظر الى الاول وصاحب
القيل غفل عن ذلك ظنا منه ان المراد هو الاخير
فقد اورد الايراد على سبيل النقض والابرام ثم تصدى
لتوجيهه على وجه لا يركن اليه اولوا الاحلام **قال** واقدم
من الحركة في الكم دليل على ان المستقيمة متقدمة على الكل
لما تقدم امتناع كون الكل بامتناع الحركة المستقيمة والعلة

متقدمة

متقدمة على المعلول وقد مر تقدم حركة المحدد على الكل فيلزم
من ذلك تقدم المستدير على الكل **قال** وقد تبين من قبل
ان الحركة الوضعية اي في فصل التلازم بين الهيولى
والصورة من النمط الاول حيث ذكر ان حدوث الصورة
بحركة سرمدية كما اشار اليه بقوله وهمنا سر ومن الناس
من ظن ان قوله من قبل اشارة الى ما مر انفا من ان مجدد
الجهة متقدم على ذوات الجهات المستقيمة من حيث هي ذوات
جهات ثم اعترض عليه بانه لا يلزم منه تقدم حركة
على حركاتها ومنهم من ظن ان مانع المتقدم متقدم فتصدى
للجواب عن ذلك بان السطح الاعلى منه الذي هو المحدد للجهة
اما مع الحركة او بعدها لامتناع تحققه بدون الحركة على ما
تقدم من وجوب كون حركة المحدد وكون نسبته الى جميع الاوضاع
واحدة فتقدم حركة على ذوات الجهات المستقيمة وهي
متقدمة على حركاتها فالحركة متقدمة على حركاتها لكن لا
مطلقا بل من حيث انها ذوات جهات **قال** المص ومثل
طعوم وروائح انما لم يذكر الطعوم بالالف واللام المفيدة
للاستغراق لانه لو ذكره لدخل التفاهة في الطعوم وليست منها
قال اي من المركبات الخ والقرينة على ان مراد الشيخ في هذا
الكتاب هو ذلك ما وقع عنه في الشفاء بقوله لان مجتمع
كذا مجتمع كذا معناه ان مجتمع ما ليس مجتمع والبسيط مجتمع الا
متشاكلها وكذلك المفرق انما يعلل بالقياس الى الاشياء المختلفة

قال واعتبارات لازمة لها والا لزم تعريف
الشيء بالاخفى حيث انه لا اجلى من المحسوسات
وليس ذلك تعريف لها الخ حيث ان الجمع المحسوسات
فتعريف احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح قال فاذن
لا فرق بينهما اى بين الرطوبة واللين واليبوسة
والصلابة اذ في الاولين سهولة الانفعال وفي
الاخريين نحو اللانفعال قال لانها غير اضافية
لكونها هي الكيفية الاضافية من مقوله اخرى وهذا
المحال لازم سواء فسرنا الرطوبة بما ذكره او بالكيفية
التي من شانها ذلك لانه لا يكون الاضافة ماخوذة
في تعريفها وهو غير جايز قال وايضا اسم الشيء الذي
يركب الخ هذا جواب عن قوله قل اللين وتحريره ان اللين
اذا كان عبارة عن مجموع الامور الثلثة فاطلاقه على الامر
الثالث من باب اطلاق اسم الكل على جزء المسمى غير جايز
في الحدود والرسوم وكذلك الكلام في الصلابة قال تكون
الرطوبة احدها الظاهر ان حمل الاستعداد المنفرد على
انه هو الرطوبة بقرينة ما قال ان استعداد الانقسام مع
وجود الحركة والتشكل غير الاستعداد المنفرد وكذا
اذا حمل الانقسام على انه هو الرطوبة وبالجملة ان نسخ هذا
الكتاب في هذا الباب مختلفة منها استعداد الانقسام مع وجود
القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول

التفرق

التفرق والانفصال بسهولة ومعنى اللين عند الشيخ ليس معنى
الرطوبة على ما ذكره الشارح الفاضل وانت تعلم انه على
هذه النسخة تكون الرطوبة قبول التفرق والانفصال
بسهولة والحاصل ان الرطوبة ليست هو ولا ما سبقه ويمكن
ان يقال انه وان لم يكن شيء منهما حقيقتها لكنه يصح ان يقع
رسما لها لا اللين فقد ظهر الافتراق بينهما قال وظاهر ان هذه
الاربعة اللين والصلابة واللزوجة والملاسة قال بل
تجده خاليا عما ندركه هي كالبصر فانها لا تدرك الهواء بل
تدرك باللمس والمس لا يحتاج الى متوسط هو الهواء قال في
مفهوم الاولين اى الرطوبة واليبوسة دون الاخريين
اى الميعان والجمود اى لا فرق عند الشيخ بين الرطوبة واليبوسة
والميعان والجمود قال لانه اراد تقديم الكيفيتين الخ اى انما
قدم حرارة النار وبرودة الماء على غيرهما لما ذكره وقدم الاولى
وهي الحرارة على البرودة لكونها احسن وقدم الرطوبة على اليبوسة
لكونها اشرف فلهذا قال من كل جنس اى جنس الفعل
وجنس الانفعال قال الامام القصية وهي ان البالغ في
الحرارة بطبعه هو النار فيه نزاع بين المتقدمين لما
ذكره والقضية الثانية البالغ في البرودة بطبعه الماء
ولما كان لا يراد هنا على تفسير الميعان بالبلة وغيرها
اجاب الشارح بان ما ذكر عموم لا يعارض ما ذكرناه لانه
تشكيك في المحسوسات ولا يقبل واما فيما ذكره الشيخ في

التعليقات ان البخار بالنسبة الى الماء كالغبار بالنسبة
الى الارض قال وما هو ابرد فهو اثقل يجب الواقع وان
لم يكن محسوسا ولعل فيه دفع دخل مقدر وهو ان الارض
يلزم ان يكون ابرد بحسب الحس لكونه اثقل والمعلول واجب
الحصول عن علته مع انه ليس كذلك فاجاب عنه بما قررناه
فاندفع ما قيل ان هذا البيان يدل على ان الارض ابرد
من الماء لما في نفس الامر والماء ابرد في الحس والمدعى في
الاول ان البالغ في البرودة في الحس هو الماء فلا تنافي
ولما كان الحمه والحرارة وبين الكثافة والبرودة تساوقت
القضية الكلية بهذه الكلية قال هي اشعة العلويات فيه
ان الهواء لو خلي عنها لعرضته البرودة فيلزم ان يكون
باردا ولا يخفى جواز ان يكون ما وقع عن الشيخ بقوله والارض
اذا خليت الخ اشارة الى جواب ما يورد هنا بان النقل لو اقتضت
البرودة لاحسب بها قال متولد من اجسام نارية قد يقال
وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا
في كيفية واختلفا في الاخرى فاذا علمنا انقلاب النار الصاعقة
وفي الصاعقة كيفيتان برودة ويبوسة ولا يمكن الاشتراك
بين النار وبينها في البرودة لما ثبت من ان النار حارة
فثبت انها لليبوسة انتهى ولا يخفى انه لو ثبت هنالك انقلاب
النار اليها لصح ان يقال ان بينهما المناسبة في اليبوسة
وليس الكلام الا فيه والحاصل ان لقائل ان يقول يجوز ان يكون الا

دخنه المرتفعة الى العلو مشتعلة بالنيران وحين ما
اذا فارقتها السخونة بقيت على حالها واشار اليه الشارح
المحقق بقوله وفيه نظر نعم لو ثبت ان الحدوث الصاعقة
بسببين لتم الدليل من دون المدافع ومن الاصحاب من
قال لكن التوفيق بين كلاميه بحمل الاقسام المذكورة على
ما غلب فيها تلك قال لما اختلف هذا الاختلاف ممنوع
لجواز ان يكون اختلافها بسبب ضعف جمود النار قال
هذا مع ان كلام الامام لا يدل على هذا بل ذكره في معرض توجيه
ما ذكره هنا ثم اعترض بشيء اخر قال ولذلك لا تستقر
النار يعلم من هذا الكلام ان احدى الكيفيتين في كل واحد
من هذه العناصر لا تصدر عن الصورة النوعية الا بوسط
المصور وذلك في الاطراف اظهر اي في اطراف الاجسام
فلعله اراد بذلك ان المتحرك بحركة طبيعية كلما اقترب الى مكانه
الطبيعي فحركته الية تشتد واكلما بعد فتفتر فما قيل في
شرح كلامه واورد عليه فلا يرد عليه من ان لقائل
ان يقول المانع على ما ذكروه غلظة المعاوق وقوامه
لا طوله وتباعد مسافته ولا نسلم لقولهم بان غلظ المسافة
الطويلة اكثر من غلظ القصيرة فالمعاوقة فيها اكثر من
المعاوقة في القليلة على قياس ما عليه الصورة النوعية
في الحامل العظيم حيث انها امنع عن قبول القسر مما اذا كانت
في الحامل الصغير بناء على ان القاسر يتعلق برفع المقسور بجملته

فاذا كان اغلظ امتنع وذلك على خلاف ما اذا كان المخرق
اطول امتدادا لان الخارق يتعلق به شفافا قال
والذى يبطله له فلو كان بالدفع او بالجذب لما كان
الكبير اسرع من الصغير اذ هو امنع من قبول القسر من
الصغير لوجود المعاوق الاقوى قال والشيخ خص بيانه
له بتوجيه السؤال الذى ذكره الشيخ ان ما ذكرتم مبنى
على المبدا الطبيعة وليس كذلك لجواز ان يكون الكل
طالبا للمركز بالطبع لكن الانقل يتبادر ويحصل الخلا خف
قال بل يقع فى ان وحينئذ يكون الكون والفساد فى ان
على معنى ان خلع الصورة يكون فى ان ليس صورة اخرى
لا ان كلا منهما فى ان والا لزم تتالى الانات ثم ان الحركة فى
كل مقوله يستلزم ان يكون افرادها متوسطة بين الفعليه
ومحوضة القوة فاذا وقعت الحركة فى الصورة النوعية وهى
مقومة للجسم المتحرك فيلزم انعدامه فى اثناء حركته فيها
لانعدام ما يقومه ويحصله من الصورة النوعية وقد يقال
ان ذلك يستلزم عدم قرار لجواز الصورة النوعية لكونها
مما فيه الحركة ومن الناس من تصدى لتزييف هذا المسلك
فقال لا يقال ههنا قسم ثالث وهو ان يوجد الصورة شفافا
ويجتمع اجزاؤها فى الوجود وذلك بان يوجد جزء ثم ينضم اليه
اخر فى الزمان الاخر الى ان تتكامل الصورة لانا نقول اجزاء الصورة
ليس بصورة فيلزم خلو المادة عن الصورة فى زمان تكاملها

وهو محال هذا كلامه وفيه ان الحركة فى كل مقوله
يستدعى ان يكون كل فرد منها فى ان وان كان هناك
فرد اخر لا قرار له كما ان الحركة فى مقوله الكيف والاين
والكم والوضع كذلك وما قاله التايل من ان يوجد
جزء ثم ينضم له لا ينافى ان يكون فرد المافيه الحركة مع
كونه جزء الفرد اخر منه كما فى هذه المقولات لا بد لنفيه
من دليل ثم ان الامام قال فى مباحثه المشرقية نص
الشيخ على ان وحدة الشخصية فى المادة مستحفظه بالوحدة
النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فعلى هذا لا يلزم
من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل المادة المشخصه
بعينها باقية فى جميع زمان تبدل اشخاص الصورة النوعية
ولا يخفى ما يرد عليه ايضا من ان قوة ما فيه الحركة اى
افرادها الشخصية يستلزم قوة الطبيعة المنحفظة فى ضمنها
والا لزم تحقق الطبيعة من دون تحقق شئ من افرادها
فلا يصح ما قال من بقاء المادة الشخصية بالصورة النوعية
المطلقة وان لم يكن شئ من افرادها بالفعل قال لا
يكون من الاطراف فيه كلام لجواز ان يخلع الصورة من الطرف
ويلبس الصورة من الاخر قال فاذن انواع الاول ستة والثانية
اربعة والثالثة اسافل فصار المجموع اثنى عشر قال يكفى
فى ابانة كون الهيولى مشتركة لان الشئ الذى يخلع صورة
ويلبس اخرى لا بد وان يكون باقيا فى الحالين ليتوارد عليه

الامور المختلفه قال بل انما يجمع من الهواء المطيف اي
الذي يحصل من المياه المنبثة على الهواء المطيف بظاهر الكوز
لان الاجزا لا يمكن ان تبقى في الصيف لان الحرارة من
شانها تحللها واصعادها ولو فرض بقاؤها يلزم احد الامور
الثلثه وهو انقطاع تلك الاجزا على تقدير تواتر الاجزاء
وتنحية الندى من الاناء وكون الاناء على حاله من البرد
بالضرورة اشفا تلك الاجزاء المنشئة او انتقاصها
على تقدير الاجزاء المتعددة ويكون زمان حصول احدهما متاخرا
عن زمان حصول الاخر على تقدير انجذاب الاجزاء من الاطراف
اليه وكلها باطل اذ الوجود يشهد بخلافه قال وقيل ذلك
ان كانت برودة الماء مقتضية فح توجيه هذا السؤال
ان يقال لو كانت برودة الجمد الذي ذكرتم موجبا لها
الهواء لزم المحال المذكور ضرورة ان الماء الذي على ظاهر
الكوز بارد يفسد الهواء المطيف وهكذا الى ان يجري
الماء وجوابه منع ذلك فان البرودة الموجبة لافساد
الهواء هي البرودة التي في جرم الاناء لشدتها وصرافتها
لا البرودة التي على ظاهر الكوز لكونها ضعيفة بواسطة
الحرارة الغريبة التي تلاقيها من خارج واشار الى فرق
الاولى وضعف الثانية بان جرم الاناء لصلابته يكون
عسر التكيف بالكيفيات لكن اذا كون عسر الترك لها بخلاف
ما على ظاهر الكوز وذلك ظاهر وهذا السؤال مع جوابه

ذكرهما الامام قال لم يمنع وجود الندى عن الرشح لان
هذه الصيغة لا تدل الا على المنع من اختصاصه بموضع
الرشح ويجوز ان يكون الندى في موضع الرشح بواسطة
الرشح وذلك بين اعترض الامام وقال القايل ان يقول
نحن نعلم بالضرورة ان تبرد الهواء المطيف بالاسه
بسبب الاسه ليس اعظم من تبرد الهواء المحيط بالاراضي الجمد
في صميم الشتاء بل من برودة الموضعين اللذين تحت
قطبي العالم في الوقت الذي يكون الشمس غايبة عنهما ستة اشهر
فلو كان تبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضي انقلابه
ماء لكان تبرد الهواء في الصورتين المذكورتين اولى ان
يقتضي انقلابه ماء ثم اذا غلب ذلك ماء غلب برودة ذلك
الماء على برودة الهواء المحيط فيزداد ذلك الهواء بردا
فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا الترتيب يلزم
ان ينقلب الهواء الذي هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك
علمنا ان برد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكره
الشيخ هذا لفظه قال الامام ناقلا عن شرح المعتبر يحتمل ان
يقال الابخرة المتصعدة المتفرقة المتصعدة الى اطراف الاناء
ولما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز
فاجتمعت وصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك
بسبب النزول وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء
اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان الصعود

المطر ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل
الصحو الآخر قوى يحدث في الهواء ولما لم يكن كذلك
بطل ما ذكروه هذا لفظه والجواب عن الكل ظاهر لانا
ما ادعينا الاحصول ذلك عند برودة مخصوصة
وجاز ان يكون التخلف فيما ذكرتم لفقدان شرط
او وجود مانع **قال** والسنوا الذى ذكره الفاضل
الشارح مما افتضه قريحة بعض اصحابه لانه قال
في شرحه بعد ما ذكر ان هذه الادلة مبنية على مقدمات
محسوسة فمن لم يحس بها لم يمكنه التصديق بها ثم الى
اخره ما ذكره هناك **قال** ولقد اورد عليه بعض اصحابه
سوالا اخر هو انهم يجوزون الاستحالة في
الكيف فلم لا يجوز ان يقال الماء اذا صار هواء
فليس ذلك لان الصورة المائية قد زالت لان
كيفية البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة
المائية باقية وكذا القول في ساير الاشياء التى
ذكروها ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد
قال فيحتمل ان يكون العناصر جميعها الخ هذا تاكيد
سبق وتقريره انه لو كان جوهر الهواء باقيا
عند كونه ماء كان كونها ماء عارضا لها كما اذا
سخن الماء وحينئذ اوزال السبب كان يجب ان يعود
الى الحالة الطبيعية كالماء المسخن فلما لم يرجع دل على

حدوث صورة حافظة لتلك الكيفية التى استحال الهواء
اليها ولا يعنى بالكون الا لبس صورة شانها ذلك و
هذا الوجه يقرب من الاول باعتبار ان في الصورتين
لا يصل الى المحيط بل يكون النار سابقة اليه **قال**
اما لو قال فالنار خفيف مطلق الخ اى لو قال فالنار
خفيف مطلق كان لقائل ان يمنع الانحصار في الخفيف
المطلق وما ليس بمطلق وغيرهما وحينئذ كان يحتاج
الى انه لا يجوز وجود نارين والا لكانا متشاركين
في خبر واحد وانه باطل وهذا فيه تعسف لان
الشك في قوله كان النار **قال** وانت اذا تتبعت
جميع الاجسام التى عندنا الخ اشارة الى ان المركب الذى
يتساوى فيه جميع اجزاء البسايط غير موجود **قال**
وشكك الفاضل في ميل الهواء بعدم الاحساس به
قال الفاضل الشارح في شرحه لا نسلم ان في الهواء
ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا واوقفناها
في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق لانا اذا وضعناها
تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى السفل ولما لم نجد المدافعة
الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان
الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عسا به ان مطلوبه
هو ان يلتصق بسطحه بسط النار كما في الارض فانها
بالطبع هاربة الى تحت فالهواء ما لم يصر على الحالة المذكورة

كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا
ولم يرفعها كان الهواء الذي تحت كفنا غير داخل
في الامر الطبيعي له فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسا
والجواب منع الشرطية لانه انما كان فيه الميل
بالفعل اذا كان خارجا عن حيزه والهواء في حيزه
بخلاف الارض فانه جزء مفصول الميل بطبعه الى موضعه
الطبيعي ومما يؤكد ذلك انه اذا اخرج عن موضعه يوجد
فيه ميل بالفعل كما في الزق المنفوخ وقال ايضا في كون
النار جزء المركبات نظرا اما اولا فلان انطفاء النار
بالماء والارض فكيف يكون مجتمعة في بدن الانسان لانها
سطفيهما وانطفاؤها عندهما كانت معمورة بالضد
واما ثانيا فلان تلك الاجزاء اما ان تقال انها بقيت
عن الاثر واختلطت بالمني او يقال بكونت هناك في المني
والاول باطل اذ ذلك نقص فاسد ولا نعرف هنا قاسرا
وكذا الثاني لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند
حضور ما يقوي الاستعداد لقبول الصورة النارية
ويضعف الاستعداد لقبول ساير الصور والجزء الذي لا
يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده
لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غير النارية
فيستحيل ان ينقلب في الحال هذه نارا والجواب لا نسلم ان
الاستعداد اضعف لان المعد اذا كان غالبا جعل

الاستعداد لقبول النارية اقوى من قبول غيرها قال
وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع اي كل جنس
لانواع بعضها فوق بعض كالجنس العالي مثلا ويكون الانواع
غير محصورة بالنسبة الى علمنا لا انها في الوجود كذلك
الامشاعة وكثيرا ما نوخذ غير المشاهي وغير المنحصر في هذا
قال وقول الشارح ان النار لا تبقى نارا الخ حاصل الاعتراض
ان ما ذكرتم على فرض تسليمه يدل على المغايرة بينهما في
الماء دون النار والهواء والارض لان النار اذا زالت
حرارتها زالت النارية وكذا ميعان الهواء وجمود الارض
قال المحقق ان عنى بزوالها عند زوال الكيفيات في
المركبات اي في البسايط التي لا تبقى على مزاجها فهو ممنوع
لان بعض النار يكون اقل حرارة من الاخرى وبعض
الهواء اقل ميعانا من الاخر كما في الشتاء عندنا يصير الهواء
غليظا حتى يخرج من الفم ويراه وان عنى البسايط الصرفة
نسلم ولا نقدح في كلام الشيخ لقوله وربما علم من هذا ان
هذا الدليل خاص في البسايط التي لم يبق على بسايطها
قال وهي اعم من الاولى وانما كان اعم لان التبدل
يستلزم الاشتداد والمراد بالتبدل الزوال فحينئذ
يتحقق الاشتداد ولا يلزم من الاشتداد التبدل على الزوال
قال واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الخ قال الشارح
في تحقيق معنى الاشتداد والضعف ثم بين فيما قاله

الفاضل فيقول المراد بالاشتداد ان يعرض للمحل الواحد
الثابت في كل ان لا بمعنى ما في الآن لاستحالة نوع
مغاير لما عرضه في الآن الذي قبله ويكون ذلك النوع
اشد مما قبله واضعف بالنسبة الى ما بعده وهذه الانواع
تتجدد وتتصرم في كل ان وتفيض من واهب الصور الى
الى غاية والضعف هو ان تاخذ في جانب النقصان بحيث
يكون في كل ان يعرض نوع مغاير للاول فالاحد في الاشتداد
والضعف هو المحل باعتبار تجدد تلك الحالات كما تقول
اشتد هذا المحل وهذه الهويات التي تطرء وتزول واشتد
المحل باعتبارها اعراض لمقوم المحال بدونها فظهر
ان اشتداد الاعراض وضعفها عبارة عن اشتداد
محلها بواسطتها ولا يلزم من هذا كون الجوهر قابلا للاشتداد
باعتبار العرض الذي يطرأ ويزول ثم لا يخفى انه لا يصح ان
يكون المحل متواردا عليه الصور بحركة فيها بحسب الشدة و
الضعف وذلك على ان يشتد المحل ويضعف من تلقاء
تلك الصور على قياس حركة في الاشتداد والضعف في مقولة
الكيف كما نبه عليه الشيخ ابو نصر والشيخ ابو علي في تعليقاتهما بعبارة
واحدة وهي ان معنى الاشتداد هو ان يشتد الموضوع
في سوادية لا ان يشتد سواد في سوادية على انه يبقى
منه اصل وانضاف اليه نوع اخر وعلى هذا يجب ان يكون
كل سواد موجودا عند الاسوداد غير الاول بالنوع وهو

في حد ذاته لا يقبل الاشتداد والنقص بل انما يعرضان
للسواد المعين بحسب قربه وبعده من الغاية وكذا
الحال في المزاج فان النوع يبطل ويحدث نوع اخر منه
مخالف للاول ومعنى قولنا اشتد في سوادية انه تغير
الشيء في حقيقة السوادية لا في عارض من عوارضها
واذا كان كذلك يكون تغيرا في الفصل واذا تغير في الفصل
تغير في النوع انتهى واذا تقرر هذا فنقول انه لا يصح
وقوع الحركة في حال جوهري لا لان يقوم المحل من تلقاء
ما حل فيه من الهوية الشخصية وتبدلها يستلزم تبدل ما حل
هو فيه بل لان افراد ما فيه الحركة لما كانت متوسطة
بين صرافة القوة ومحوضة الفعلية فلا يكون موجودة
بالفعل وكذلك الطبيعة المحفوظة في ضمنها فيلزم من ذلك
ان لا يكون المحل المتقوم بها باقيا لانتفائه بانتفاء
مقومها وكذلك يلزم ان يكون حالة متوسطة بين كونه
هو ولا كونه لمشاركة المتقوم لما يقومه وذلك
كما اشار اليها الشارح المحقق بقوله الامتناع تبدلها
على شيء ولامتناع وجود حالة متوسطة والحاصل ان مبنى
هذا الاستدلال على الفرق بين الصور والاعراض لا تشتد
والتضعف سواء كانت الصورة شخصية او طبيعة كلية واما الحجة الثالثة
فمبناها على الفرق بين الصور مطلقا وبين الاعراض مع
قطع النظر عن الاشتداد والتضعف وعدمهما وان مبنى

كلام الشارح المحقق عليه لبطلان ما قاله لامتناع ولامتناع الخ
وذلك لان الصورة الشخصية ليست بمقومة للهيولى قال
فاذن يفعل كل واحد منهما بصورته ويفعل بكيفيته
قلت جعل الصورة فاعلة والمواد منفعلة ليس بمستقيم حيث
انه لا يتناول المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار بالنار
ضرورة اتحاد الصورتين فلا تفعل صورة احدهما في
الاخرى والا لزم المحذور في الكيفيات فالاولى ان
يجعل الكيفيات فاعلة والمواد منفعلة ليتناول
هذه الصورة لاختلاف كيفيتها الا ان يقال انه وان
لم يختلف الصورة النوعية بالنوع الا انه تختلف
بالهوية الشخصية فيفعل كل واحد من الصورتين
النوعيتين باعتبار ما له من الكيفية في الاخرى ولا
يلزم محذور قال يستبرد بالقياس الى حارها تفسير
للكيفية المتوسطة وخرج بذلك النقض بالطعوم
والالوان وغيرها لانها لا تستبرد بالقياس الى حارها
وتسخن بالقياس الى باردها قال متوسطة توسطا
لان التوسط الحقيقي غير موجود عند الشيخ قال واقول
وجود المركبات الخ حاصل الجواب ان الشيخ انما لم يذكر القسم
الاخر كما في القتر وغيره من الممتزجات التي ليست لمبعان
الماء ولا لجمود الارض قال والجواب انا لم نجعل
الكيفيات الخ اي قلنا لا نسلم لزوم التناقض فانا قلنا

ان

ان الصورة تفعل بذاتها في محلها واما في غيرها
فانما تفعل بواسطة الكيفيات كما ذكره من المثال
فلا تناقض قال كما ذكرنا في الميل الخ من انتقاص
الميل الطبيعي عند القسري وبالعكس قال فانهما
تشركان الخ اي المدهنان مشتركان في ان الماء لا
يسخن حارا او مفترقان في ان احدهما تقول بدخول
شيء من خارج والاخر بخروج شيء من داخل قال اي
يتحلل في الوضع وانما يلزم من هذه الصورة صيرورة
جسمها زايدا على ما كان ولكن ليس كذلك ولا يقال
ذلك للتكاثف لان النار لا تفعل في البسيط الكائف
قال وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ
اعترض عليه الفاضل بانا لا نسلم انه تبرد بالاستحالة
لان الموضوع فوق الجسمية لا يمكن ان يكون نارا او الهواء
بارد بطبعه فلا يتمشى الاستدلال لان تعين الاشياء الاربعة
وهي تبرد لرجوعها الى طبيعتها والجواب عنه ان يقال
لو كان كذلك لوجب ان يبرد ان وضع على اي موضع
كان لكن ليس كذلك قال عما يخالطه من الارض
والماء انما خص الماء والارض لان في غيرهما لا يتمشى
الدليل لان للخصم ان يقول الهواء حار بالطبع والمخالطة
نصفيه عما خالطه من الارضية فرجع الى طبيعته فلا
استحالة قال لا يمكن ان يكون موجوده بالفعل

لانسلم انه غير ممكن لجواز ان يكون موجودة بالفعل
لكن منع مانع عن الظهور وهو اما كونه مغلوبا كما
ذهب اليه هولاء او مانع اخر غير استيلاء ما يضاده قوله
لكان مبصرا كما كان هذا فيه ما فيه لانه انما يلزم ان
لو كان لم يكن النار ايضا فاقول ادهو شفاف لا يمنع النصر عن
النفوذ فيه انما يلزم لو كان المانع من الابصار منحصرا في
عدم الشفاف حتى لو حصل كانت النار مبصرة وذلك ممنوع
معلوم وهذا لا يؤيد الاستبعاد الفرق بين مذهب
الحق ومذهبهم ان النارية موجودة على كلى
المذهبين لكن بناء على الاول يكون منكره السوء
ولهذا لا يرى وعلى الثاني ليس كذلك بل الحرارة باقية
على حالها وحينئذ لا يكون الشبهة مشتركة الالزام قوله
اقول موجد الشيء هو موجد لصفاته لا يخفى ان هذا
ليس على وجهه وكذا ما ذكره في توجيهه لما وقع عن
الحكماء سيما الشيخ فيما وقع عنه في اخر النمط الثالث بقوله
وليس للعلة المحدثة تاثير وعناء في انه ليكن بل انما تاثيره
وعناؤه في ان منه الوجود الى قوله بالاتفاق ومن الظاهر
انه يدل على استغناء الحادث في حدوثه عن فاعل
وعلة مطلقا لا عن علة مباينة لعلة الوجود وهي العلة
المحدثة وكذا ما وقع عنه في فصل المعلولات مفتقر في
اثبات وجودها بقوله انه لا تاثير للعلة في العلة السابق

فان

فان علته عدم العلة ولا في كون الوجود بعد العدم فان هذا
مستحيل ان لا يكون هكذا الى اخر ما ذكره وسياتي تفصيله بوجه
ما فانتظر قال المحاكم لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان
تكون صور المعدنيات نفوسا انتقل من الشيخ تعريف شامل
للكل كما سيذكره المحاكم فلا يخفى عليك حال ما قيل انه صحيح
في كلام الشيخ معنى مشترك يصلح ان يكون معنى النفس ولم يلزم
دخول الغير في النفس والاخراج فرد عنه وقد مر ان التواطؤ
خير من الاشتراك انتهى بلا فايدة محدده قال فمعنى الجنس
لا المادة وذلك لان الكلام في الاجزاء المحمولة فلهذا
قال المحاكم ان الجسم من حيث هو جسم طبيعة ناقصة وانما
كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال ثم قال ان لفظ الاجسام
اعتبارين احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي وثانيهما
اعتبار انه كمال ولكن لم يعرف ذلك باعتبار انه صورة
هذا كلامه ومن الناس من قال يعني لو عرف النفس باعتبار
انها صورة يقتضي مراعاة التناسب بكون الجسم بمعنى المادة
وليس كذلك لان الصورة توهم ان يكون حاله بل انما عرفت
باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة
متمم ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان
الكمال ربما يؤيد حمل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج
الى مكمل واما المادة فهي متحصلة بذاتها لا يحتاج الى محصل
فهذا منه وجه اخر للحمل المذكور وانما قال توهم لان الفصل

الماخوذ بشرط لا يسمى صوره سواء كان حالا ام لا بل سوا
كان كليا ام لا ثم اورد الايراد عليه بقوله اقول انه لا يخفى
سخافة الوجه الاول واما مباسبة لفظ الكمال فمشترك
بين الحملين اى حمل الجسم على الجنس وحمله على المادة وذلك لانه
كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ابهامه ناقص محتاج الى فصل
رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب
الاثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى
انضمام الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما
لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة تصدر عنه
الكمالات الثانيه اذ من المعلوم ان النفس النباتى هى
صورته النباتيه التى هى مبداء فصل النباتات لا فصل
النباتات وكذا النفس الحيوانى هو صورته النوعيه و
النفس الانسانى هو الجوهر المجرد الموجود فى الخارج بوجود مغاير
لوجود البدن هذا كلامه الحق انه ماخوذ عما ذكره الشارح
المحقق فى بعض رسايله وتعاليقه بقوله ان المبدا القريب
لهذه الافاعيل الصادرة عن جسم النبات والحيوان هو
جسم النبات والحيوان لكن لا من جهة انه جسم بل من حيث
ان له صورة منوعه هى خصوصية ذلك الجسم هى مقومة له
من حيث هو ذلك الجسم دون اجزائه وتلك الصورة هى
كماله الاول وكذلك عما ذكره ابو العباس اللوكرى فى بيان
الحق بقوله انا نرى اجساما مركبة من العناصر والعناصر

والاخلاط وتحس وتتحرك بالارادة وتغتذى وتنمو
وتطلب بدل ما يتحلل عنها فيجب ان يكون لها اولا خصوصية
جسميه ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسميه
لم يصدر عنه فعل خاص اذ ليس لكل واحد من اخلاطه
واجزائه العنصريه النمو وتحلل الاجزاء والاغتذاء
هذا كلامه وهو يدل على ما قاله ذلك الفاضل
ولكن بقى الكلام فيما رتع عنه بقوله لان الفصل
الماخوذ بشرط لا يسمى صورة ذلك لانه يظاهره يادى
بان حال الفصل بالقياس الى الصورة كحال الجنس بالقياس
الى المادة اذا اخذت بشرط لا فيشكل الحال فى امر
الصورة اذا كان حالها على هذا المنوال وذلك بان
يقال انها لما كانت تحت مقولة الجوهر بالذات يكون
جوهرا وقد بين فى موضعه امتناع انقلاب الشئ عن
حقيقته الى غيرها بمجرد الاعتبار ضرورة ان تبدل
العرضيات للشئ لا يوجب تبدل الذات والذاتيات
له عن حقيقته وعلى تقدير كون الفصل هو الصورة
الماخوذة بلا شرط شئ يلزم ذلك ضروره ان الفصل
ليس تحت مقوله ما بالذات فلا يكون جوهرا ولا
عرضا وان صدق كل منهما عليه على سبيل العرض
فيلزم من ذلك انقلاب الصورة من حقيقتها الجوهريه
الى ما لا يكون جوهرا ولا عرضا كالفصل والا يلزم

التسلسل لانه لم يجد لصيرورته نوعا فكون مركبا
من جنس وفصل بما حاصله ان الفصل المقول على
التواطؤ اما كان مشتقا لا يكون جوهرا ولا عرضا
واما الفصل المقول على الاشتقاق يكون جوهرا
ويعبر عنه بالصورة النوعية سواء كانت مجردة
او مادية ولما كانت هذه الفصل بذلك المعنى قيل
ان الفصل صورة وذلك على خلاف ما عليه الجنس
لانه ليس من المشتقات حتى لا يكون شيئا منهما ولا لما
ايضا بعبارة اخرى ان الفصل على قسمين حقيقي ومنطقي
والاول يكون صورة نوعية جوهرية للشيء اذا كان
ذلك الشيء جوهرا كالانسان والحيوان مثلا والثاني
لا يكون جوهرا ولا عرضا وان كان الاول الذي هو الجوهر
معسرا في الثاني مثال الاول النفس الناطقة
الانسانية والنفس الحيوانية نظرا الى الانسان
والحيوان ومثال الثاني الناطق والحساس المتحرك
بالارادة المشتقان من ذينك الفصلين والحاصل
ان الفصل المنطقي انما هو المشتق الماخوذ من
الفصل الحقيقي فيكون مفهومه لا محالة مشتملا
على نسبة عرضية فلا يكون المركب منها جوهرا فقال
الشيخ في بعض رسائله بالفارسية ان معنى الناطق هو
النفس المدركة ومن الظاهر انه جوهر وان كان معسرا

في

في الفصل المنطقي فقد اتضح ان الفصل الحقيقي للجوهر
الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا
وليس الناطق والحساس المتحرك بالارادة منه واما
ذلك الاشكال فقد نشأ من اشتباه احد الفصلين
بالاخر حيث ظن ان المراد من كون الفصل هو الصورة
النوعية بالذات هو الفصل المنطقي وليس الامر كذلك
فلا يشكل عليك الحال ما وقع عن الشيخ بيانات مختلفة
وبيانات متعددة منها ما وقع عنه في فصل الجوهر
الاول والثاني والثالث من قاطيغورياس الشفاء
بهذه العبارة اما الفصول فانها من جهة تجري مجرى
الانواع وقد علمت من هذا ما نعتمده من جهة اخرى
فان الفصول اما ان يعني هذه الصور التي هي كالنطق
وهذه غير محمولة على زيد وعمرو وان كانت جواهر
وهي بالقياس الى جزئياتها اجناس وانواع فهي ايضا
انواع للجواهر واجناسها وان كانت بالقياس الى شيء
اخر فصولها واما الفصول التي هي فصول منطقية
كالناطق فان مثله وان كان لا يكون الا جوهرا فان
كما علمت مضمن فيها بل معنى مثل هذا الفصل ولكن الناطق
انه شيء ذو نطق ثم ليس يكون ذلك الشيء الا جوهرا ثم قال
والفصول المجردة التي هي الصور اذا قيست الى طبائع
الانواع المركبة منها كانت اولى بالجوهرية بسبيل القدمة

ولم يكن اولى بالجوهرية بسبيل الكمال واما المنطقية
من الفصول فانها متاخرة في الجوهرية من وجه اخر
لان الجوهرية من وجه اخر لازمة لها لا داخلة اشى
ومن ههنا ظهر ان المراد من كون الفصل هو
الصورة بالذات كونه مشتقا منها لا انه نفس الصورة
كما يتوهم من ظاهر عبارة ذلك الفاضل على وفاق
ما وقع عن العلامة الدواني في حواشيه التجريدية
اثناء بيان الاجزاء المحمولة وقس على ذلك حال الناطق
بقوله فان اعتبر لا بشرط شي كان فصلا او بشرط شي
كان بعينه هو النوع او بشرط لا شي كان الصورة
واصرح من هذا في اشتراهه عليه ما وقع عنه في
رسالته في اثبات الذات والصفات وذلك حيث
قال ان الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم
انها اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن
فصل الانسان بالناطق والمدرك الكليات
وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة
والتحقيق انها ليست من الاضافات في شي بل هي جواهر
فان جزء الجوهر لا يكون الا الجوهر اشى ولا يخفى على
ذوي النهى انه ان اراد ان الفصل الحقيقي للجوهر
الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا
فهو مسلم وليس الناطق والحساس المتحرك بالارادة منه

اذ الفصل الحقيقي فيهما النفس الناطقة الانسانية
والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان كما حقق
في موضعه وان اراد ان الفصل المنطقي منه
ما يجب ان يكون كذلك فهو ممنوع والسند ما مر من
ان الفصل المنطقي انما هو المشتق الماخوذ من الفصل
الحقيقي فيكون مفهومه مشتملا لا محالة على نسبة
عرضية اعتبارية فلا يكون المركب منهما جوهرا
وتمام تحقيقه في شرحنا على الهيات كتاب الشفا
قال الى ذي حيوة بالقوة اي كمال الجسم من شانه
ان يكون بالنظر الى ذاته ان يكون ذا حيوة بالقوة
بخلاف الفلك قال المحاكم فليس المراد بالالى اشتمال
الجسم على اجزاء مختلفة بل وعلى قوى مختلفة
بهذا القيد تخرج الصور البسيطة الفلكية
والعنصرية والمركبات المعدنية والاجسام
الصناعية ايضا واما ذكر الطبيعي في هذا
التعريف فليس للاحتراز عن الصناعي بل لبيان
ما هو الواقع ومن ههنا اندفع ما قيل اقول
لو كان كذلك لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعي احترازا
عن الصناعي اذ بقيد الالى كما خرجت صور
البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور
الاجسام الصناعية قال او ثبت بحجة او برهان

معناه ان العلم بحقيقة كل شخص ضروري اما العلم بمجردها
او جوهريتها فهو محتاج الى البرهان **قال** في اقامة البرهان
عليها بناء على هذا وهو انا عرضنا على انفسنا ان الانسان
في حالة السكر والنوم غير غافل عن ذاته وان الكل اعظم
من الجزء حكم ثانيه دون الاولى وهذا مدفوع لوقوع
التفاوت بين الاوليات وبين غيرها ثم احتج عليه
بدليلين ثم ذكر انهما ضعيفان وبواسطة كونهما
اوليه سقط حكمه بانهما برهانيه وبواسطة التفاوت
سقط الشبهة على كونهما غير بديهيه **قال** اقول ليت شعري
لم لما اراد اثبات الذات مع الغفلة عن جميع الاغيار
من الاوضاع والابعاد والاكوان والجهات حاصل
الجواب انه ان عنى بالنفس المجهولة عند كون الذات معلومة
النفس التي اثبتناها وهي مغايرة للجسمية والمزاج لا
الجوهر المجرد فلا نسلم كون احدهما معلوما مع الجهل بالآخر
بل كلاهما واحد وان عنى به الجوهر المجرد فلا كلام فيه لانه
من المسائل الغريبة في الطبيعيات بل انما المقصود هنا
اثبات مدرك للبدن متصرف فيه ومن ههنا اندفع
ما قيل ان الانصاف ان الذي يعرفه كل احد من ذاته
بالوجدان هو وجود الخاص الجزئي وهويته الخاصة
المشخصة واما الماهية المجردة التي ليست بجسم ولا جسماني ولا
ذو جهة وحيز اعني الجوهر المجرد الملكوتي فليست معلومة بالبديهة

والعيان

والعيان بل بالاستدلال من الافعال والآثار وبعض اهل
النظر دون بعض وبطول من الزمان وكان كلام
الفاضل المعترض اغاث شيء من هذا لانه باطل او تعرض
الى الجهال او غير هو هذا كلامه واما ما تصدى بعض
الناس لتوجيه ما يندفع به هذا الاشكال فلا يعبأ به وذلك
حيث قال اقول ليس مطلوب الشيخ ههنا الا التنبيه على
المشار اليه بانا بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني
فانه سيبينه على الاعتبار الثاني فيما بعد وعلى ان الاعتبارين
لذات واحدة انتهى ولا يخفى ان موضوع العلم الطبيعي
لما كان هو الجسم الطبيعي فالعوارض المبحوث عنها فيه
انما يكون من عوارضه ولحواله فيكون النفس المبحوث
عنها فيه بما هي مدبرة للبدن محركة له لا باعتبار هو
الخاصة المشخصة ولا باعتبار تجردها فتدبر **قال** المص اشاره
هوذا هو بفتح الهاء واسكان الواو كلمة مفردة للتحقيق او
للتاكيد او للاستمرار على اختلاف المواقع والمقامات لعل
المراد به ههنا المعنى الاول والمراد فيها في لغة الفرس همين
وهي متكررة في كلام البلاغة جدا كما ان المراد به ايضا هو
هذا المعنى على ما افيد في رواية عبد الله بن عاصم قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم و
يقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هوذا الماء الحديث **قال**
يقتصر فعلها بالقياس الى نظايره من الحيوان والنبات

كما يلوح عما سيصرح به الشيخ الا ترى ان المعدنيات تاثيرات
نافعة في الابدان سيما في بدن الانسان فكيف يصح انتصار
فعله في ذلك فان قلت ان الكلام في اقتصار فعله في مادته
في ذلك ومن البين ان فعله في مادة غيره كاصورته قلت
من الظاهر ان من افعاله في مادة نفسه الخفة والثقل
وغيرهما من الامور المذكورة ولما كان المعتبر في النفس كون
الافعال الصادرة عنها نظرا الى مادتها استكمالات
لا يستحق الصور المعدنية التسمية بالنفس ومن ههنا ترى
الشارح انه اطلق النفس على الصورة النباتية دون الصورة
المعدنية قال والفاضل الشارح فسر حال الحركة بما قال
في شرحه بهذه العبارة ان المزاج قد يمانع حال الحركة
الارادية في جهة حركتها في وقت الاعياء فان النفس تحاول
حركة العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع
القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء
لا تكون الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال
الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق هذا لفظه
واما الشارح المحقق فقد اورد عليه بانا لا نسلم ان المراد ما
ذكره بل المراد من حال الحركة التفاوت الواقع بين جهتي الحركة
كما في المثال المذكور قال اقول الرعشة لا يتركب بعني لا نسلم
ان الرعشة مركبة من حركة النفس الى فوق المزاج الى تحت لان الرعشة
اعم من ذلك لجواز ان يكون الحركة في العرض فالرعشة تحدث من

حركة النفس عم من الفوق ومن حركة المزاج الى جهة يقابلها
ولكن لا نسلم ان الممانعة في نفس الحركة بل الممانعة في الجهة التي
تحرك النفس الجسم اليها ومن الجهة الاخرى التي يميل المزاج
اليها فان الممانعة في نفس الحركة عبارة عما ذكر وهو
غير محقق في الرعشة والامام نزاع في هذا الكلام
قال وهذا استدلال موكد للذي قبله فانه يدل
على التغاير بين المزاج والجامع وما قبله دل على ان
المزاج غير النفس على سبيل المادة قال محتاج الى
جامع وحافظ من البين انه قد يكون اثر الجامع
من الاستمساك باقيا كما في رامي السهم اذا عدم
بعد رميه فاندفع ما قيل انه يلزم التفرق بينهما
بالموت لوجوب عدم المعلول بعدم علته والمراد من
عدم الحافظ بالموت عدمه بما هو نفس ضرورة ان المعتبر
في نفسيته تعلقه بالبدن قال وانما صرح بتسميته
بالنفس اي انما سماه بالنفس لكونها مبدأ وانما كانت
جوهرا لانها صورة تحصل في الشيء وكل صورة جوهر قال
سوال مشهور حاصل الشبهة انه لا يجوز ان تكون النفس هي
الحافظة والجامعة والا لزم تقدم كون الشيء متقدما
متاخرا لان المزاج علة لافاضة صور من واهب الصور
بتقدير كونها جامعة تكون متقدمة فيلزم تقدمها
وتاخرها وانه باطل جوابه منع الملازمة فان نفس الانوثة

حافظه ولا شك في تقدمها والمتاخر هي النفس الشخصية للمولود
فلا يلزم ذلك ومقصود الشارح المحقق دفع التشنيع
من كلام الشيخ في الموضعين وبرهنة ما قاله الامام
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج جواب عما وقع عن
الامام حيث قال ان بعد تصرف نفس الابوين تكون
الحافظة نفس الام الى ان توجد نفسه الناطقة وتقريره
انه لو كان كذلك لكانت نفس الام فوضت التدبير
الى النفس الناطقة وذلك باطل هذا انما يتصور فاعلية
ارادية بين لكن اللازم باطل ولقايل منع انتفاء اللازم
لان نفس الام ونفس المولود مختارين بما يتصور
والمصورة من القوى الحادثة اي القوة المصورة
التي تفوض التدبير الى النفس الناطقة اما ان تكون القوة
المصورة التي لهذه النفس او لنفس الابوين والاول محال
اما اولا فلانه من لوازم النفس الناطقة ولا وجود لها
وكذا ما فرع عليها واما ثانيا فلانه من الالات فلا بد
لها من مستعمل والمفروض انه لا وجود لها بعد وما
نقضه القواعد الحكمية الخ اشارة الى الجمع بين القولين
تحقيق المقام ان نفس الابوين جامع لتلك الاجزاء الغذائية
التي صيرتها القوة المولدة منيا والحافظة هي القوة التي
حصلت في مادة المني وجعلتها مستعدة لتصيرها
انسانا وهي قوة واحدة على ما يشعر به كلامه لكن يختلف

اسمها

اسمها بحسب المراتب فانها في اولها تسمى المصورة المعدنية و
باعتبار تزايد استعداد المني يصير هذه القوة مع ما كان
من شانها التغذية والنمو بان يجذب الغذاء ويضيفه
الى مادة المني ويتمها ويكامل تلك المادة وتصير تلك القوة
مع تلك الافاعيل لها افاعيل اخر الى ان يصل الى النفس
كما في النار التي في الفحم ثم لا يخفى ان هذا الموضع لا يخلو عن
تشويش من حيث ان كلامه يشعر بان القوة في جميع
الاحوال شيء واحد وقوله نفسا مجردة يشعر بخلافها و
قوله فظاهر يناقضه ايضا وايضا ان قلنا ان الحفظ
ينتقل من احديهما الى الاخرى يلزم ما ذكره من الرد على
الامام انه كيف يتصور التفويض وايضا قوله نفسا
لبدن المولود باطل لامتناع ان يكون للمولود نفس مجردة
ونفس منطبعة وانت اذا تاملت وجدت اكثر كلامه مخبطا
قال واسم النفس واقع على الثلث الاخيرة اي دون الصورة
المعدنية لعدم اطلاق النفس عليها من حيث الاصطلاح
قوله وغير حافظها اد الحافظ تلك القوة التي بعد المني
لكونه انسانا قال انها واحد بهذا الاعتبار فالحافظ
والجامع نفس المولود قال وان الجامع غير الحافظ
لان نفس الابوين التي جامعه مغايرة لتلك القوة الحافظة
حينئذ قال تداعي بدنه الى الانفكاك اي في الصورة
الا انه يحصل تارة التداعي بالفعل وتارة بالقوة عند

انحراف المزاج قال وذلك تجربي اي بناء التجربة بوجه
ما فاندفع ما قيل العلم التجربي انما يحصل بواسطة تكرر
مشاهدات يوقع اليقين مع القياس الخفي كما تقدم
في المنطق وههنا العلم الحاصل بالتجربة اما لنفس ذلك
البدن الذي انعدم المحرك بالارادة او لنفس غيره
والاولى لم يتكرر ذلك عليها والثاني باطل والاولى
ايضا ليس عدم المحرك محسوسا لها باحدى الحواس
العشر الظاهرة والباطنة ولا يجده من نفسها كادراكها
ذاتها والمشاهدات هي هذه الثلثة لا غير كما ذكره
في المنطق واذا كانت المشاهدة مفقودة ههنا
لا يكون هذا الحكم تجربيا انتهى ولا يخفى جواز كونه
مشاهدا باحدى الحواس الباطنة من جهة كونه محركا
او مريدا او غير ذلك وان لم يكن كذلك بحسب جوهر ذاته
وتكرر ذلك نظرا الى الابدان لا ينافي عدمه بالقياس
الى بدن واحد فتدبر قال المص وله فروع من
قوى منبسة الخ اشارة الى كيفية تصرف النفس في
البدن بواسطة هذه الفروع وهو المطلوب الثاني
قال المص وربما يقع بالقياس الى ذلك الفعل الى
قوله فتنقل العلاقة من تلك الهيئة الخ حاصل الكلام
ان العلاقة الشوقية العقلية بين النفس الانسانية
والمادة الهيولانية وتوصلها بفيض صور هيات

بدنية

بدنية الى الروح واشتغال الهيئة الروحانية الى البدن
فكما ان الفكر في المعارف والحقايق واستماع ذكر الحبيب و
مطالعة نور جماله ومشاهدة عظمته وبهائه يوجب
اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه
كذلك كثير من الحالات البدنية كغلبة الاخلاط يوجب
كثيرا من الصفات النفسانية كالاخلاق والملكات
التابعة لها وعند ذلك يظهر سر كثير من التكاليف الشرعية
قال غير مباين له احترز به عن المثل الافلاطونية
فان المراد بالمباين ما يقوم بذاته في الاعيان ومن
البين ان تلك الصور لقيامها بالمدرك لا قيام لها
بذواتها ويجوز ان يكون المراد به مطابقته للمدرك و
ذلك بحيث اذا وجد كان غير مباين للحقيقة الموجودة
بل مطابقة اياها ويؤيد الاول ما وقع عنه بعد هذا
باسطر بقوله وفيما لا يباينه ثم ان هذا الاستدلال
يتمشى في الممتنعات والمعدومات اما في الموجودات
فلا لجواز ان يكون ادراكها بنفس حقيقتها لا بالصور
الحاكية عنها والحاصل ان من الجايز ان يكون الادراك
مختلفا فيكون ادراك الممتنعات والمعدومات مخالفا
لادراك الموجودات كادراك النفس نفسها فانه يخالف
ادراك غيرها بالحقيقة ثم ان من الناس من قال انه ينقسم
المدركات الى ثلثة اقسام قسمين منها بنفس الحقيقة وواحد

بالصورة وانت خبير بان علم النفس بذاتها الحاضرة
انما يكون باعتبار وجودها لان حقيقة العلم ليس الا نفس
وجود المجرد عند المجرد فلا يصح ان يكون علمها الحضوري
بذاتها علما بحقيقتها لان وجودها غير حقيقتها نعم لو
كان وجود شيء عين حقيقته يكون علمه الحضوري بنفسه
علمه بحقيقته **قال** والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر
كيف يجامع ما حققه في التجريد وغيره من تقدم الادراك
على الشوق وهو على الارادة ومن ههنا قيل اقول فيه بحث
لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما
استقر عليه راي الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية
متساويين في الرتبة فلم يحتج الى اخذ الحركة الارادية في حد
الحيوان ولم يصح قول الشيخ والحق انه لا تقدم لاحدهما على
الاخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلا مدى فصلين
متساويين في الرتبة ثم قيل ويمكن الجواب بان الفصل اي
القائم مقام الفصل الحقيقي ليس هو الحركة والادراك بالفعل
والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا ابل صلاحية
الحركة وصلاحية الادراك لانهما لازمان للفصل الحقيقي
للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة
لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية
الحركة **قال** ليندفع عنه بعض الشكوك اي الشكوك التي
اوردها في اثبات الموجود الذهني والشكوك التي اوردها

هذا

هذا الشارح في علم الباري في النمط السابع قال
المحقق هولاء وان تخلصوا عن تلك الشبهات
لكنهم وقعوا في مضايق اخر وهي انه لو كان عبارة
عن الاضافة وهي موجودة في الخارج لما بين فيلزم
من وجودها وجود المتضايفين في الخارج فيلزم
حينئذ ان يكون المدرك موجودا فيه فما لا
وجود له فيه لا يكون مدركا فلا تكون الممتنعات
وما يشبهها حينئذ مدركة **قال** فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا قيل فيه مواخذة ظاهرة
اذ اللازم مما قرر ليس الا عدم كون الادراك بمعنى
الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره
استطرادا انتهى ولا يخفى انه لما كان بينهما تقابل العدم
والملكة لا يصح ان يكون الاضافة علما ولا جهلا وذلك
لامتناع وجودها في الخارج عندهم فلا يكون موجودا
فيه ولا مرية في ذلك ثم ان الشارح الفاضل لما سلك
في التشكيك ان الصدق وعدمه اعتبار المطابقة
اللامر الخارجي وعدمها فاجرى الشارح المحقق
كلامه على سياق كلامه في مرامه فاندفع ما قيل
والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عند اتصاف
الادراك بالعلم والجهل ما هو بمعنى نفس الامر اذ اطلاق
الخارج على هذا المعنى شايع في كلامهم **قال** والجواب

عن الاول ان الصورة لا بمعنى انه لا يجوز كون الادراك عبارة
عن الاضافة لانه يصف بالمطابقة وعدمها ومن البين
امتناع اتصافها بهما لاستحالة وجودها في الخارج
وانت خبير بانه لا يستقيم على ما عليه الحكماء قال وليس كذلك
اي الفرق بين التزام ان صورة السماء مساوية لها
بين ما ذكرتم قال على ان هذا اي مع انا نقول
انما يرد هذا على القائل بان الادراك عبارة عن
الحصول على الانطباع اما من لم يقل به فلا يرد عليه قال
ولا يرد على ساير الادراكات لانه لا يمكن ان يقال
ثمة انه من المستبعد انطباع العظيم في الصغير لحصول
تلك الصورة في النفس وفي قوة اخرى قال ومنها
قوله لو لزم من قول الشيخ اثبات الصورة لا يعني به
دليله اي دليل الشيخ على تقدير تسليمه يدل على ان ادراك
عبارة عما ذكره اما في ادراك المحسوسات فلا يجوز كونه
عبارة عن الاضافة المذكورة قال والجواب ان الادراك
معنى واحد حاصله وربما يعدم في طبيعة الامتداد
لحصول توجيه ذلك ان الادراك ماهية واحدة تختلف
بالاضافة الى الحس والعقل فلا يخلو حينئذ اما ان تقتضي
لذاتها الاضافة اولا فان اقتضت ففي جميع
الصور والا فلا يصح ذلك في صورة ما ولكن
من الظاهر عدم استدعائه لها في بعضها فيلزم

عدم استدعائه لها مطلقا وايضا من الجائز
اختلافه بالتشكيك كما في الوجود قال والجواب
ان حصول الشيء يقع الاشتراك في حاصله
ان الغلط قد نشأ من اشتراك اللفظ لان الحصول
يقع بالاشتراك اللفظي وبالتواطؤ على المعاني المذكورة
فالادراك هو حصول صورة ما من شانه كونه
مدركا لا حصول الشيء فقط ليلزم ما ذكرتم ومن
البين الظاهر ان ليس من شان الجسم يدرك قال
ومنها قوله وايضا لو جاز ان تصورنا موجودا
لشرذلك الى ان الادراك هو نفس حصول الشيء
للموجود المجرد لا مطلق الحصول للشيء فالا كان كلما
تصورنا موجودا شانه ذلك واعتقدنا حلول
السواد فيه لزم القطع بكونه عالما وذلك باطل قال
والجواب ان ذلك انما يقع اي لا نسلم انا اذا حققنا
ذاته وحققنا حصول ذاته عند ذاته وكيفية ذلك
العلم كونه عالما قال ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار سطر في كون المغايرة ههنا
بمجرد التسمية والتقديم والتاخير في العبارة مثل ان
يقال المجرد عند مجرد او مجرد عنده مجرد على الاول معلوم
وعلى الثاني عالم ومع ذلك لا يستدعي ان يكون هنالك
مغايرة بالاعتبار وذلك لان حقيقة العلم ليس الا حضور مجرد

لمجرد سواء كان هو هو او غيره قال وذلك يقتضي امتناع
كون الشيء عالما بنفسه اي لو كان الادراك عبارة عما
ذكرتم يلزم امتناع كون الشيء عالما بنفسه لان حصول الشيء
يقتضي التغاير ولا تغاير حيث ان ذلك عبارة عن نفسه
والجواب منع الملازمة بل التغاير ولو بحسب التسمية وترتب
المعاني كاف ذلك كما سيأتي تفصيله قال ومنها قوله انا نعلم
ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج الى قوله والجواب ان
المبصر هو زيد الموجود في الخارج لا يخفى على اولي النهى ان
المبصر بالذات هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس
واما الامر الخارجي فهو المبصر بالعرض وهذا مما اتفق عليه
اهل الحكمة والحاصل ان المعلوم بالذات كما انه هو الصورة
العقلية لا الموجودات العينية كما نبه عليه الشيخ الكامل والمحقق
وغيره من الحكماء بان الشيء المدرك كل صورة ادركها اذا
وجد مثالها في فانه لو كان لوجوده في ذاته في الاعيان
لكنت ادركت كل شيء موجود وكنت لا ادرك المعدومات
اذ فرضنا ان ادراكي له لوجوده في ذاته وهما محالان لانا
ندرك المعدومات في الاعيان وقد لا ندرك الموجودات
في الاعيان فاذن الشرط في الادراك ان يكون وجوده في
ذهني والمعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة
في ذهنك واما الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو بالعرض
معلوم فالمعلوم هو العلم والا تسلسل الى ما لا نهاية هذا

قوله ومنها قوله الصورة

كلامه وهو صريح في ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة المنتقشة
في الذهن ومن البين الظاهر ان امر سائر المحسوسات من
المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات كذلك
لجريان ما ذكره من الدليل عليها فلذا قال بعضنا في التحصيل
ان المحكوم عليه بالحقيقة هو ما يتصور به الحاس صورة
المحسوس لا الجسم هذا وهو صريح في ان المحسوسات بالعرض
في الاعيان الموجودة من الجزئيات وما قاله المعلم الثاني
من ان البصر مرآة ينتسج فيها خيال المبصر ما دام محاذيا محمول
عليه بضرب من العناية من علماء هذه الصناعة وذلك على
ان يكون المراد من المبصر ههنا هو المبصر بالعرض لا بالذات
فاذا تمهد هذا فنقول انما ذهب اليه الشارح الفاضل
وكذا الشارح المحقق من ان مبصر بالذات هو الامر الخارجي
وذلك حيث قال الاول منهما انكار ان المبصر هو الامر الخارجي
من قبيل الشك في الاوليات وقال الثاني ان المبصر هو
الامر الخارجي لكن الابصار صورة ذهنية وقال الاول
تارة اخرى انا اذا ابصرنا زيدا فان القوة الباصرة تنبه خاصة
اليه وان الذي يقال من ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر شبحه ومثاله فانه تشكيك
في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات
يجب الاحتراز عنها لان الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعل
مواضع البحث والتدقيق ثم قال الاخر والجواب ان المبصر هو

زيد لاشك ولانزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في
آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشاء
هذا الاعتراض والحاصل من تحقيقهما ودقيقهما كون المبصر
هو الامر الخارجي واما دعوى الشارح المحقق من انه لانزاع
في ان المبصر بالذات هو الامر الخارجي فدعوى لامحصل لها
ثم انه لما كان في جوابه هذا ضرب من الخفاء فلذا غفل عنه بعض
الفضلاء فحذر بنا ان تقريره اولا ثم نورد الايراد على ما قيل
في تقريره بما يرجع محصله الى ما لاحاصل له ثانيا فنقول اجمال
جوابه على نمطه الطبيعي انه لانزاع في كون مثاله وشبحه
غير مبصر لذاته لانه هو الابصار نفسه لاغيره فقد اشتبه
عليه امر الابصار بالمبصر فليتدبر واما تقريره على ما سلكه
بعض الفضلاء فهو ان الشارح المحقق لم يرض في الجواب
بان الامر الخارجي هو المبصر بالذات وذلك حيث قال واما
قضية المبصر فالامام ادعى ان الابصار يتعلق بالامر الخارجي
لا بالصور المرتسمة في البصر اما كما يقوله اهل الشعاع او
كما يقوله اهل الاشراق من انه يحصل للنفس بواسطة
ارتفاع الحجاب وسلامة الالات المبصرة اضافة الى ذلك
المبصر فينكشف على النفس وادعى البديهة فهو بين ان يعني
انطباع الصورة او بينها ويجعلها شرطا لانكشاف الامر الخارجي
والمحققون من الحكماء قالوا ان الابصار يتعلق بالامور التي
لا وجود لها في الخارج كما في المنامات والصور المرتسمة في

الحس المشتركة او غير خارج لانطباعه كالمجردات المتمثلة بالصور
المحسوسة عندهم حكموا بان المبصر بالذات هو الصور المنطبعة
في الالة لا الامر الخارجي فانه مبصر بالعرض وما ذكره الشارح
المحقق يمكن حمله على ذلك فيكون معنى كلامه ان المبصر بالعرض الذي
تعلق به المبصر بالذات هو الخارجي والا بطل اي المبصر بالذات
صورة ذهنية فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار
مبالغة وكونه مبصرا واراد بالمبصر المذكور في مقابلة المبصر
بالعرض كما يعترض عن الصورة المتصلة بذاتها بالاتصال
الجوهري وليس لكلامه معنى سوى ذلك اذ لو لم يحمل عليه لم يظهر له
معنى اصلا انتهى لايخفى على اولي النهى جواز توجيه ما وقع عن
الشارح المحقق بوجه حسن لاغبار عليه ولاحاجة الى صرف اللفظ
عن ظاهره وحمل المبصر على ما يكون بالعرض ينافي قوله من عدم
النزاع فيه وان يرد مثل ذلك اذا حمل على المبصر بالذات
ايضا الا ان المحققين من العلماء والحكماء لم يجوزوا هذا وانما هو من
المتفلسفون والمقلدون المتاخرون على ذلك فالقول بوقوع
النزاع في كونه مبصرا بالذات فهو مبني على هذا دون
ذلك وذلك على ما ادرينا ك وعلى التوجيهين ان دعواه عدم
وقوع النزاع فيه غير مسموع بل الظاهر عدم وقوع النزاع
في خلافه ومثل هذا عن مثله غريب واما ما يرد عليه بحسب هذا
التوجيه فهو ان حمل الابصار على المبصر بالذات لايخفى ما فيه
وايضا ان قوله ان المبصر هو الامر الخارجي فهو تسليم لما قاله الشارح

الفاضل من الايراد حيث استدرك عنه بقوله لكن الانصاف
والله يحق الحق ويهدي السبيل قال ويجري مجرى ذلك ما قال
غيره من المعترض الاقل الاجوز تعريف الادراك بما ذكره لان العلم
بالمطابقة موقوف على الشعور بما في الخارج وهو يتوقف على الشعور
فيلزم الدور وجوابه انا لا نسلم ان العلم بما ذكرنا يتوقف على الشعور
بل يتوقف على المطابقة لما في الخارج والشعور بتلك امر اخر وانما
كان هذا يجري مجرى الاول لان الغلط ثمة باعتبار عدم التمييز بين
الادراك والشعور بالادراك قال المص والحس ساله من حيث
هو معمور في هذه العوارض قال الشارح المحقق في تفسيره انه لما
فرغ من بيان معنى الادراك الى قوله والتعقل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته من الظاهر
البين من تلك العبارة ان محل الكل هو النفس دون الخيال
وذلك بخلاف ما يظهر مما ذكره الشيخ في المقالة الاولى من طبيعيات
الشفا من ان الخيال يدرك الفرد المشخص الذي لا ماوى عن ان يصدق
على الكثرة من سبيل البدلية على ما قال واول ما يرتسم في خيال الطفل
الصور التي يحسها على سبيل تاثير من تلك الصورة في الخيال وهو صورة
شخص رجل او صورة شخص امراة من غير ان يتميز عنده رجل هو ابوه
عن رجل ليس هو بابيه وامراة هي امه عن امراة ليست هي بامه
ثم يتميز عنده رجل هو ابوه ورجل ليس هو اباه وامراة هي امه
عن امراة هي ليست بامه ثم لا يزال ينفصل الاشخاص عنده يسيرا
يسيرا وهذا الخيال الذي يرتسم فيه مثلا من الشخص الانساني

مطلقا

مطلقا غير مخصص هو خيال المعنى الذي يسمى منتشرا واذا قيل
شخص منتشر الهذا او قيل شخص منتشر لما يطبع في الحس من شخص لا يتم
بعيدا اذا ارتسم انه جسم من غير ادراك حيوانيته او انسانيته
وانما يقع عليها اسم المنتشر باشتراك الاسم وذلك ان المفهوم
من لفظ الشخص المنتشر بالمعنى الاول هو انه شخص ما من اشخاص
النوع الذي نسب اليه غير معين كيف كان واي شخص كان
وكذلك رجل ما وامراة ما فيكون كان الشخص هو كونه
غير منقسم الى عدة من يشاركه في الحد قد انضم الى معنى الطبيعة
الموضوعة للنوعية او الصنفية وحصل منهما معنى واحد
يسمى شخصا منتشرا غير معين كانه ما يدل عليه قولنا
حيوان بحد الشخصية مضافا الى الحد الطبيعة النوعية وبالجملة
هذا هو شخص غير معين كانه يدل عليه واما الاخر فهو هذا
الشخص الجسماني المعين ولا يصلح ان يكون غيره الا انه يصلح عند
الذهن ان يضاف اليه معنى الحيوانية او معنى الجمادية فيشك
الذهن لا لان الامر في نفسه صالح لان يضاف الى تلك
الجسمية اي المعنيين منهما كان فالشخص المنتشر بالمعنى الاول
يصلح عند الذهن ان يكون في الوجود اي شخص كان من ذلك
الجنس او النوع الواحد وبالمعنى الثاني ليس يصلح في الذهن
ان يكون اي شخص كان من ذلك الجنس او النوع بل لا يكون غير
هذا الواحد المعين لكنه يصلح عند الذهن صلوح الشك
والتجويز ان يتعين بحيوانية مثلا دون جمادية او جمادية

ناطق بالت هو ولحده لا يقال
على كثرة ولحد لهذا الذي يكون

متعينه دون حيوانيه تعيناً بالقياس بعد حكمه انه في نفسه
لا يجوز ان يكون صالحاً للامرين بل هو احدهما متعيناً انتهى كلامه
ولا يخفى ان ما قاله في احد معنى الفرد المنتشر اي المفهوم الشخص
المنتشر بحسب المعنى من انه شخص ما الخ وكذا ما يرجع مفاده اليه
مثل ما وقع عنه بقوله ان معنى حيوان ناطق مايت هو واحد
ولا يقال على كثيرين ويجد بهذا الحد فيكون حد الشخصية مفاد افراد
الحد الطبيعة النوعية ما حاصله انه ليس في هذه المرتبة مثل
الجسم المعين بخصوصه اي الذي له مقدار معين مثل ذراع او
ذراعين وكذا غيره من العوارض بل يكون معنى المعين ومعنى
الواحد والخصوص وغيرها الا الفرد المعين الذي هو عرضي
حقيقي ومثل ما وقع عنه بقوله وبالمعنى الثاني ليس يصلح
في الذهن ان يكون اي شخص كان يدل على ان المعنى الاول
يصلح في الذهن ان يكون اي شخص كان ولعل هذا مفاد
ما قاله الشيخ ابن الحاجب من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة
لا بعينها ويسمى فرداً منتشراً اي فرد كلي وان كانت افراده
جزئية حقيقية او شابه الكلي ويؤيده ما ذكره الشريف
المحقق في حواشيه على شرح المختصر من ان مفهوم الفرد
المنتشر كلي والحاصل ان مفاد ما ذكره الشيخ في الطبيعيات
في القسم الاول الفرد المنتشر هو الكلية والقسم الثاني هو
الجزئية فلهذا قال وانما يقع عليه اسم الشخص المنتشر باشتراك
الاسم ومن ههنا ظهر انه لا يناسب الخيال لكونه معنى كلياً مع

ذلك لا يجامع ما حققه في هذا الفصل من الاشارات ولا ما
سيأتي في اوايل النمط الرابع منها في اثناء بيان موجود غير محسوس
فذلك المعنى الموجود لا يخلوا ما ان يكون بحيث يناله الحس اولا
يكون فان كان بعد امن ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من
المحسوسات ما ليس بمحسوس ونظايره في هذا الفصل كثيرة
وبالجملة ان معنى الوحدة او غير المنقسم ومثله كلي وبعض
القيود والاعتبارات لا تفيد الجزئية ما لم يصل الى الحد الانسان
الحسية وذكر الشيخ في موضع من الشفاء ان كل معنى عام
يقال على اكثر من واحد كيف قيل فهو كلي والمعنى الخاص جزئي
ومن البين الظاهر انه لا يجامع ما وقع عنه في ارسطو
في الخيال وذلك على ما وقع عنه في بحث النفس من كتاب الشفاء
بقوله وليس يمكن في الخيال ان يتخيل صورة هي بحال يمكن
ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان
المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس
موجودين مختلفين ليس على نحو ما يتخيل الخيال ذلك
الانسان وكذلك ما وقع عنه كما سيأتي بقوله كل معنى
يحمل على كثير غير محصور فهو معنى معقول ومن تضاعيف
البيان قد بان ان الحيوان الناطق المايت الواحد
الغير المنقسم ما لم يصل مرتبة الاشارة الحسية لا يناسب الخيال
بحال ولو وصل اليها لكان بمنزلة المنطبع في الحس من الشخص
البعيد ويكون من قبيل الشخص الجسماني المعين ولا يصح للكثرة

الانسان ومعنى

والصلوح عند الذهن انما يكون بمعنى شكه وتردده لا
لكونه صالحا لذلك في نفسه يرجع الى المعنى الثاني للفرد
المنتشر فلا يكون الفرد المنتشر معنيان ثم ان الفاضل
الدواني قد غفل عن سياق ما قاله الشيخ في هذا المقام
فقال في حواشيه على تهذيب المنطق والكلام انه يكون سبب
الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بان يعزل العقل
عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة
فان امتنع الحكم بجواز صدقه على الكثيرين فهو جزئي فلا يرد
ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن بان يقع مقدم
الشرطية في هذا النظر وتاليها في قولك ان كان زيد فهو
على كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالفرض ههنا بمعنى التقدير
ايضا وربما يلتزم في الجواب ان الشرطية المذكورة ليست
قضية معقولة بل هي مجرد اللفظ ثم قال لا يقال الصورة
الخيالية من البيضة المعينة مثلا ينطبق على كل من البيضات
المعينة بحيث يجوز في العقل ان يكون هي هي ثم قال
وايضا صرح الشيخ في الشفاء بان الطفل في مبدء الولادة
لا يفرق بين صورة امه وغيرها بل يدرك منهما شيئا
واحدا ويجعل ذلك احد قسمي الفرد المنتشر وايضا ضعيف
البصر يدرك شيئا ويجوز عقله ان يكون زيدا
وعمرا فيلزم ان هذه الصورة كلية لا انا نقول ليس في
هذه الصورة امكان فرض صدقه على كثيرين اذ لا

يجوز العقل ان يكون تلك البيضة الخيالية بيضات
كثيرة في الخارج بل يجوز امتناع ذلك بمجرد النظر الى تلك
الصورة نعم تشبيه عليه الامر ويتردد في انها هل هذه
امر غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا فليس له
تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة اصلا
بل تلك الصورة من حيث هي لا تقبل الكثرة عند اصلا
واما شيخ ضعيف البصر فحاله حال البصير شيئا وهو يحتمل
انه ليس على سياق ما قاله الشيخ لا سيما ما حققه على ما
يشعر به ظاهر كلامه من ان الصورة المرتسمة في خيال
الطفل لا تكون مكثرة ويجوز صدقها على نحو ما عليه
البيضة الخيالية والصورة الشخصية التي في ضعيف البصر وان
ذلك دونها بل ليس فيها الكثرة بوجه ما وذلك على خلاف
ما نطق به الشيخ حيث جعله الفرد المنتشر بالمعنى الاول
ومن الظاهر انه جعله بمنزلة الكلي في جواز صدقه على الكثرة
لان الظاهر من سياق كلامه ومساق مرامه عن اوله الى آخره
ان تجويز كثرتها وصدقها على افرادها فوق الصورة الشخصية في
ضعيف البصر كتجويز صدقها على الكثرة من ذلك قوله
شخص ما وقوله مطلقا غير مخصص وكونه غير منقسم على الواحد
وهو ايضا كلي ومن الظاهر ان ضم الكلي الى الكلي لا يعد من البديهة
وان تجويز خلافه ما يحكم بخلافه البديهة وتمام تحقيقه في
سائر تعاليقنا المنطقية قال الا انها اذا قيست الى مدرك

واحد سقط الوهم وذلك كالاشارة الى المعين فان ادراك
الوهم ساقط عنه حيث لا يتعلق الا بالمعنى الجزئي المستفاد
من المحسوسات قال بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال اي
الوهم لا يكون قسما اخر مستقلا وهذا معنى السقوط قال
منتزعه نزعا ناقصا باعتبار انه يمثل صورة المحسوس في
الحاسة يكون حينئذ بانتزاع الصورة قال والفاضل الشارح
فسر الغواشي الغريبة الخ انت خبير بان لوازم الماهية لا تسمى بالغواشي
الغريبة لما سيأتي في كلام الشيخ لان المراد منها ما يمكن زواله
ولوازم الماهية ليست من هذا القسم قال وهو ان الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية الى قوله وتكون لشخصها الى
قوله عوارض غريبة قال الشيخ في الشفا فهي بالقياس الى النفس الجزئية
التي انطبعت فيها شخصية ومن الظاهر ان شخصيتها تكون من
قبل النفس الشخصية ومن جهتها ح وهذا لا ينافي كليتها
نظرا الى الاعيان الخارجية وذلك بخلاف ما علية امر الهوية
الشخصية مع قطع النظر عن اكتنافها بعوارض ذهنية فانها
تنافي ان تصدق على الكثرة والعقل انما يقدر على تجريدها عن
عوارضها المشخصة التي هي عوارض غريبة نظرا الى جوهر ذاتها
بما هي هي ومن الظاهر ان هذا لا ينافي قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة الخ ويقرب مما
قلناه ما ذكره المحاكم بقوله والمراد من الغواشي الغريبة العوارض
التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما لوازم الماهية فلا تكون

غريبة

غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ان تنتهي عن الشيء
وقال الشيخ في النجاة ما يؤيد فوق المراد بهذه العبارة ان النفس
تعرض على الخيال امورا مختلفة والخيال على العقل ثم العقل
يفعل فيه التمييز والتجريد ويأخذ كل واحد من المعاني مفردا
ويرتب الاخص والاعم والذاتي والعرضي فيرتسم في العقل المعاني
الاولى بالتصور انتهى وهو صريح في المدعى على انه يصح للعقل
تجريدها عن عوارضها التي تلحقها من قبله ايضا وذلك بان
يقطع النظر عن ارتسامها فيه فكونها مخلوطة بعوارض ذهنية
لا ينافي قولهم ان العقل يقدر على انتزاعها مما اكتنفها عوارض
شخصية ذهنية والى هذا ينظر ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس
كتاب الشفاء بقوله فالانسان انما هو جوهر لانه انسان لا
لانه موجود في الاعيان بنحو من الوجود واذا كان جوهرا
لانه انسان فما لحقه من اللواحق اعني التشخصية والعموم
ايضا مثل الحصول في الاعيان او التصور في الذهن فهي
امور تلحق جوهرا ولواحق الجوهر لوازم واعراض لا تبطل
معها جوهرية فتبطل ذاته فيكون قد لحقت غير الجوهر
اذ الجوهر قد بطلت ذاته فادن الاشخاص في الاعيان
جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر صحيح عليه انه ماهية
حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون الموضوع لها لانه
معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما شك في امره بطن
انه علم وعرض بل كونه علما امر عرض لماهيته وهو العرض

واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر بمهية جوهر انتهى ومن الظاهر عن هذا انه لا يلزم بمجرد ارتسامه في الذهن ان يكون عرضا وقد ذكر في عدة مواضع ما يؤيد هذا المراد ثم قال واظن ان من سمع هذا ثم تثبت على ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا فقد خلع الانصاف ومن هنا ظهر انه يصح ان يكون ما وقع في الشرح بقوله من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع محمولا على ان يكون حالها في حلولها فيها كحلول العرض في الموضوع في افتقارها بحسب ما لها من الهوية الشخصية الذهنية الى الذهن لا ان المراد به انها عرض فيه كما يظهر من قوله وعرضيتها فان قلت انها لما كانت قائمة به فلا محالة تفتقر اليه فيكون عرضا قلت ان قيامها بجوهر ذاتها به يستلزم عرضيتها واما افتقارها اليه بما لها من الهوية الشخصية فلا يستلزم ان يكون عرضا كما علم لم احتياج الصورة الشخصية الى المادة بحسب الوجود الخارجي ومع ذلك لا يلزم ان يكون عرضا وذلك لاستغنائها عنها بما لها من طبيعة الصورة الجزئية ثم انا لو قطعنا النظر عن ذلك كله فنقول انه يصح ان يصدق عليه العرض صدق العرضي لا الذاتي كما ان الفصول للانواع الجوهرية لا تكون جوهرا ولا عرضا ومع ذلك يصدق عليه الجوهر صدق لازم الشيء على ذلك الشيء ولا فساد من هذه الجهة اصلا واليه اشار

في قاطيغورياس كتابه الشفاء بقوله والامور التي لها الى الكيفية نسبة ما كانت هذه الامور جواهر وكميات عرض لها نسبة الى الكيفيات فتكون الجواهر والكميات يدخلان في مقولة غير مقوليتها بسبب عارض يعرض لهما فيكون دخولهما في تلك المقولة بالعرض وما دخل في مقولة فليست المقولة جنسا له ولا هو نوع من المقولة وانما ناخذ المقولات في هذا الموضع على انها اجناس وانما نبحث عن دخول الاشياء على انها انواع لها واما على سبيل غير ذلك فلا نمنع ان يدخل بعض انواع مقولة في مقولة اخرى وبقوله تارة اخرى بهذه العبارة فينبغي ان تعلم اولا ان ظنون هؤلاء المخالفين بان الشيء يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة وذلك لان لكل شيء مهية وذاتا واحدة وان كان له اعراض شتى ويستحيل ان يكون المهية والذات الواحدة من حيث هي تلك الذات والمهية تدخل في مقولة اخرى ليست هي لانها ان تقومت في ذاتها بانها جوهر امتنع ان تقوم بانها ليست بجوهر فان دخلت في مقولة بذاتها ودخلت في اخرى بالعرض فلم يدخل في الاخرى دخول النوع في الجنس لان الامر الذي بالعرض لا يقوم به جوهر الشيء وما لا يقوم جوهر الشيء لا يكون جنسا له وما لا يكون جنسا للشيء لا يكون مقولة بسببه وبقوله انا نعلم

تا وفي مقولة

ان المقولات متباينه وانه لا يصلح ان تحمل مقولتين
معا على شيء واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل
من جهة مهية في مقولتين وان كان يدخل الشيء في مقوله
بذاته وفي الاخرى على سبيل العرض ثم قال ان هذا
الحد لا يمنع العقل مطابقه امور تدخل في مقولات
اخرى فاذا تقرر هذا فمقول يجوز ان يدخل العلم تحت مقولات
شتى من الكيف والفعل والاضافة والانفعال ومع ذلك
يكون من مقولة المعلوم بالذات ومن هنا الاجمال
للايراد بدخول العلم تحت مقولات وان كانت متباينه
دخول المعروض الواحد تحت كثير من العرضيات والذوات
المتكثره تحت الوجود بالذات وان كان ذلك بحسب
الاستناد بما هو خارج عنها ضرورة انه لا يلزم من عدم
كونها ذاتيه له ان تصدق عليه من سبيل العرض والمجاز
ومن قبيل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات لا يجوز
صدقها عليه حقيقه كصدق الموجود على الممكنات نعم
اعتبر في اتصاف شيء بشيء ذلك الاتصاف بقوامه بجوهر
ذاته به واندراجه تحت حقيقته فيه لما كان صدق
هذه المقولات المتباينه على ذات واحدة بالذات
والا لكانت مع وحدتها متخالفة الحقايق متغايرة
المهيات فقد بان ان بين اتصاف الذات بما لها من الذاتيات
وبين اتصاف الشيء بشيء على سبيل العرض والمجاز واسطه

وهو ان يكون الاتصاف بحسب الحقيقه وان لم يكن ذلك
في مرتبه الذات وكذلك لا يكون بحسب المجاز وكون العلم
من مقوله المعلوم بحسب مرتبه الذات لا ينافي ان يدخل
تحت تلك المقولات على ان يتصف هو بها حقيقه وبالذات
لا بالعرض والمجاز ولعل الفاضل الدواني غفل عن هذا
حيث حكم بعدهم اياه مقوله الكيف بطريق المسامحه وتشبيه
الامور الذهنيه بالامور العينيه على ما حققه في حواشيه
القديمة على التجريد ظنا منه ان المعتبر في العرض هو الوجود
العيني فلا يصح ان يكون الموجود الذهني من الكيف فهو لا
عن تلك الاشارات الفلسفيه والتلويحات الحكميه
فلذا حكم بان ذلك من قبيل تشبيه الامور الذهنيه
بالامور الخارجيه ثم انه على مسلكه هذا لا نقض في
انحصار العرض في تسع مقولات بخروجه عنها لكونه
موجودا في الذهن والمعتبر فيه هو الوجود العيني وعلى
تقدير ان يكون المعتبر فيه مطلق الوجود لم يندفع عنه ذلك
الا اذا قيل ان حصر العرض في تسع مقولات استقرائي لا
تحقيقي ولا يخفى ان الحق الحقيق بالتصديق من دون التزام
ذلك الجواب او هذا لكونهما مشتركين في ورود الايراد
عليهما واما ما حققناه فهو كالنور في شاهق الطور و
يؤيده ما وقع عن المعلم الثاني في كتاب الموسوم بالجمع
بين الرايين ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا

تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو
مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاعل او غير ذلك
وفي المضاف من حيث هو اب او ابن وبالوضع من حيث
هو جالس او مسكي وكذلك سائر ما يشبهه ايضا انتهى ومن
تضاعيف الكلام ظهر انه يرد الايراد على النمط الصواب
على ما ذكره هذا الفاضل في بعض تعاليقه من السؤال
والجواب وذلك حيث قال فان قيل كيف يصح جعل العلم
مطلقا من مقولة الكيف وعندهم ان الحاصل في العقل
هو مهية المعلوم ومهية المعلوم قد يكون جوهرا فلا
يكون العلم به عرضا وكيفا بل هو جوهر قلنا الجوهرية والعرضية
انما هو باعتبار الوجود الذهني والظلي فلا يمتنع ان يكون
الحاصل في العقل جوهرا باعتبار انه مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم
بشيء وصورة له والعلم بالوجود الاصيل يكون قائما
بالنفس فيكون عرضا ثم قال فان قيل لا يخلو من ان يكون حصوله
في العقل حصولا عينيا او ذهنيا فان كان عينيا يكون عرضا
لكونه في الوجود العيني قائما بالموضوع مع انه قد يكون في
وجود اخر له ايضا لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا
في الوجود العيني وهو محال وان كان حصولا ذهنيا فلا
يكون كيفا لانه عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير
مع باقي القيود التي تميزه عن ساير الاعراض قلت لا

كلام

كلام في قوة هذا الاشكال هذا كلامه ولا يخفى عليك بما
قررناه ان قوة هذا الاشكال على ذلك النمط المرصود
تهافتون من بيت العنكبوت وقس عليه ما قال
في الجواب والسؤال فالحاصل ان كون الحاصل في
العاقل مهية المعلوم لا ينافي ان يكون تحت مقولة
الكيف وغيره فسؤاله ساقط عن درجة الاعتبار
وكذا جوابه لما حققنا ان مناط الجوهرية والعرضية
ليس هو الوجود الخارجي لا لما حققه صدر المدققين
وسند المحققين بقوله وفيهما نظر اما في القول
الاول فلما حققناه لك من جواز ان يكون لشيء واحد
بحسب الوجود الخارجي مهية وبحسب الوجود الذهني مهية
اخرى فلا يلزم من كون المهية الخارجية لشيء واحد
جوهرا ان يكون المهية المعقولة ايضا كذلك واما
في القول الثاني فلانا نختار ان حصول العلم في العقل
حصول ذهني وهو هناك كيف ومنع لزوم قيام
الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحققين عرفوا
العرض بالموجود في الموضوع وقسموه الى الاقسام
التسعة ولم يشترطوا ان يكون في الوجود العيني كذلك
ولذلك ذهبوا الى ان كثيرا من الاعراض لا وجود له
في الاعيان بخلاف الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني
وعرفوه بمهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

ثم قال وكان بعض الناس لما راهم عرفوا الجهر بما ذكر حسب ان
العرض عندهم مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
فتوهم انهم ذهبوا الى ان العرضية كالجوهرية بحسب الوجود
العيني وليس كذلك اشي وانما لم يرض به لانه يرد عليه
ان كون الشي الواحد ذا مهيتين مختلفتين كلام
خال عن التحصيل لانه اذا اختلفت المهيتان لا يبقى
شي واحد وكيف تبقى الوحدة مع اختلاف المهية على
ان هذا قول بان الموجود في الخارج بغاير الموجود في
الذهن بحسب الماهية فلا تكون تلك المهية موجودة
في الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه انما
يدل على وجود نفس تلك المهية في الذهن لا على وجودها
مغايرة لها مخالفة اياه في الجنس العالي بل في ساير الذاتيات
وتمام تحقيقه في شرحنا على الهيات الشفاء **قال** فالعلم
المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك
لا لان العلم في ذاته كذلك وذلك لارتسامه في نفس شخصية
فيكون شخصيا ولكن كليته من جهة كون معلومه كليا
كالانسانية المشتركة ههنا ثم التحقيق ان المراد من المعلوم
الواقع عنه في تلك العبارة هو الانسانية المشتركة في
نفسها وان كانت في الذهن لا الانسانية الخارجية
كما يلوح من ظاهر عبارته والدليل على هذا ما ذكره الشيخ
الكامل ابو نصر الفارابي بقوله المعلوم في الحقيقة هو الصورة

المنتقشة

المنتقشة في ذهنك واما الشي الذي تلك الصورة
فهو بالعرض معلوم والمعلوم هو العلم هذا كلامه
واما الشارح المحقق فقد قال واقول الانسانية التي
في زيد الى قوله فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل
زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد
من الناس كلية والظاهر منه ان تلك الصورة الشخصية
الذهنية اذا قيست الى افرادها الخارجية يكون كلية
وهو ماخوذ عما ذكره الشيخ في الشفا فكيف يصح نسبة
ذلك الى نفسه بقوله اقول واما قلنا ان الشيخ ذكره
هنالك حيث ذكره فيه بهذه العبارة المعقول في النفس
من الانسان هو الذي كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هي هذه الصورة
هيئة في نفس جزئية فهي لهذا اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشي باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا
فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا ثم
ان ما ذكره الشارح الفاضل على ما وجدناه فهو ايضا
ماخوذ عما ذكره الشيخ هناك ايضا على ما قال وليس يمكن ان
يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفها
اعراض عمرو واباها بعينها اكتنفها اعراض زيد فان
نظرت الى الانسانية بلا شرط فلا تنظر الى هذه الاضافات

على ما علمتاك قال ليس بشيء لان فيه ان جواب المعارضه
بما يندفع عنه اصل الدليل ليس بصحيح كما قاله المحاكم اذ لا
يخفى جواز الاستدلال على مغايرة الحس المشترك للخيال بالقبول
والحفظ اشارة الى دقيقة حكمية ذهل عنها الاكثرون وهي
ان العناية السرمدية قد اقتضت ان يكون القابل رطب
المزاج سريع الى القبول والحافظ ما بس المزاج لتقوى على الحفظ
مثال الاول الماء ومثال الثاني الارض ومن البين الظاهر عدم
اجتماعهما في مادة واحدة مطلقا والا فات الغرض فلذا اذا
كان الحفظ قليلا يفوت غرضه كما في الطبي الرضيع في مبدء نشوه
وذلك حيث يولع بالشيء ليأخذه فاذا غاب عنه ينساه ولا
ينازعه نفسه اليه الى ان تكثر قليلا قليلا فيصير اذا غاب
عنه يبكي ويطلب لبقاء صورته محفوظة في خياله وقد لا يوجد
في بعض الحيوانات مطلقا كالفراش المتهافت على النار لشعشعة
بضياء النار فيظن السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء
فيلقي نفسه اليه فيتادى لكنه اذا جاوزه وحصل في الظلمة
عاوده مرة بعد مرة ولو كان له الروح الحافظة المستبقية
لما اداه الحس الى من الالم لما عاوده بعد ان يتضرر به مرة
ومن ههنا ظهر ما قاله الشيخ من الدليل وذلك على خلاف
ما اذا كان القابل هو الحافظ للزوم اشفاء الغرض والغاء
حيث يلزم احد امرين اما ان لا يكون قبوله تاما او حفظه
وهو محال بالعناية الازلية ومن ههنا ظهر حال ما قاله المحاكم

من

من المعارضه تارة ومسلك التشكيك تارة اخرى بان
القبول من مقولة الانفعال والحفظ من مقولة الفعل
فلا يلزم اذا كانا من امر واحد صدور الكثرة عن الواحد
وغيره ووجه بطلانه ظاهر كما قررناه مرة دون الخارجية
الى ما قيل في جوابه اقول بل هذه ليس بشيء اذ الفرق بين
الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم
اثبتوا للنفس قوى والات ولهذا جوزوا صدور الكثير
عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقدير عدم تحقق
الخيال على ما هو المفروض واما النقض بالحس المشترك
فلما حققه الشارح وحاصله ان اثر الحس المشترك بالذات
في الادراك المختص به من التخيل ليس الا استنبات الصورة
من حيث انها صورة واما استنبات هذه الصورة فليس اليه
مستندا بالذات بل استنادها اليه انما هو بالعرض و
استناد بالذات الى الامور الخارجة وهي الاشياء
المسرجة عنها هذه الصورة الجزئية فالمستند اليه حقيقة
دايما امر واحد هو استنبات الصورة من حيث انها
صورة ما والخصوصية مستندة الى امر خارج فالصادر
منه بالذات دايما ليس الا الطبيعة الاستنباتية والخصوصية
صادرة عن الامر الخارج وهذا لا يقتضي ان يكون الصادر
امرا مبهما ولا ينافي كون الصادر امرا شخصيا لما مر
الصادر منه بالذات هو الطبيعة بشرط شيء لا انها

صارت معينة مشخصة من جهة الامر الخارج وهذا بخلاف
القبول والحفظ لانهما حقيقتان مختلفتان على ما بينه الاشراق
في المثال المذكور وبما قررنا ظهر ان جواب النقض ليس بمشترك
وظهر ايضا اندفاع ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد
وتقريره انهما لا تدرك بحس واحد قد اورد عليه المحاكم بان
هذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان
الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما بحصول
صورتهما في قوتين هذا ولا يخفى ان ادراك النفس الصور
في الحس المشترك على سبيل المشاهدة سواء كان ذلك في
النوم او اليقظة كالمرآة المصقولة المستعدة على انكشاف
الصور المحسوسة وانتقاشها وانطباعها فيها من شانه ان يدركها
تجلى فيها نقوش الملكوت على حسب استعداداتها للقناعة
شدة وضعفا فقد يسري شبح وصورة منه الحس المشترك
الممكن ان تحصل فيه صورة ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة فيخاطبهم الذي يخاطبه ان كانت الصورة الحاصلة
فيه من جنس ما يصح ان يكون له المخاطبة وهو في اشرف
صورة من الصور كما يراه سيدنا ونبينا صلى الله عليه وآله
جبرئيل بصورة دحية الكلبي الذي هو احسن من العرب
في ادايه صوره وربما يرون الغيب بالحس المشترك
مشاهدة ان كان الغايب من جنس المبصرات كالاشخاص
الموجودة سابقا او لاحقا او حالا الغير المشاهدة

في الحال لعدم وجودها فيه او وجود حايل او مانع عن ادراكها
بالبصر مثلا وربما يسمعون صوت هاتف لا يرونه
او يقرءون شيئا من الاشياء من كتاب مكتوب مسطور فيه
ما يسمى ويشعر ويدل على معان والفاظ مخصوصة معينة
وكل ذلك انما هو نقوش تسري الى التخيل بالمناسبة الحاكية
عن المعقولات ومنه الى الحس المشترك وربما تشغله الحواس الظاهرة
فلا ينتقش فيه من التخيل واما المتخيلة فقد يستعملها العقل
وح لا تشعل ولا يفعل الصور المحسوسة المشابهة للمعقول فلا
تحصل الصورة المشاهدة في الخيال الممكن ان ينتقل الى الحس
المشترك فيشاهد فاذا اختل الضبط كما في المنام او غيره تسلط
التخيل على الحس المشترك ولوح فيه والحاصل ان ما يدركه
الانسان حال اليقظة من المحسوسات قد يبقى صورته في الخيال
فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيرى بعينه
ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه وقد
يتفق للمصروعين والممرورين الاطلاع على بعض من المغيبات
الروحانيات لقلة شواغلهم وفساد الاوهام فاذا تقرر هذا
فنقول انه قد يستدل على مغايرته للخيال بالفرق بين المشاهدة
والتخيل للشيء مع عدم حضوره عند المدرك وهو غير الاستدلال
عليه باجتماع الصورتين فيه كما يظهر من كلام الشيخ ههنا على ما سلكه
المحاكم والحاصل ان ذلك الاستدلال يكون تخيل الشيء حين
الادراك النفس صورة الشيء في الخيال ومشاهدته الى ادراكها

لها في الحس المشترك فيكون للنفس ادراكان فتستدل بهما على
القوتين ومن تضاعيف الكلام ظهر حال ما قال بعض الناس
اقول هذا الاعتراض الذي اورده المحاكم وان كان واردا
على تقرير الشارحين ولكن يمكن دفعه عن كلام الشيخ
بان قرر الدليل هكذا انا قد نحكم بعد الغيبة بان هذا
اللون غير الطعم فذلك الصادر من النفس يدل على قوة
يدرك بها المبصر والمذوق وليس هي احدى الحواس
الظاهرة لانها لا تدرك الاشياء الغايبة عنها و
كذا نقول بقاء الصور بعد المشاهدة وذلك الحكم يدل على
وجود قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك الاشياء غايبة
الذي هو مدار الاستدلال مذكور في عبارة الشيخ قبل
هذا الكلام والمقصود وجود تلك القوتين لا وحدتهما
اذ من الجايز ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه
بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لا يحتاجون الى الكثرة و
كان اثبات الكثرة فضلا لم يلتفتوا اليه وقصروا
النظر على قوة واحدة انتهى كلامه ولقايل ان يقول انه
حكم خيالي لا مشاهدة فيجوز كون تلك الصور المتفاوتة
بالمشاهدة وعدمها قايمة بقوة واحدة خيالية حاضرة
عند النفس ملتفتا اليها حين ما يحكم بالمخالفة بينها غير
ملتفت اليها حال عدمه والحاصل ان هذا صرف الكلام
عن ظاهره ليندفع عنه الايراد فيتوجه اليه ايراد اخر للتنافي

فيه قال والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا الى اخره وذلك
حيث قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص تجعل
المشترك موجودا قال فهذه القوى تنقسم الى مدركة
والى معينة هذا الكلام يشعر بان المتخيلة حافظة ومتصرفة
لكنه باطل على مذهبهم وايضا لزم كون الشيء حافظا ومتصرفا
وهو ايضا باطل والشارح صرح بعد هذا بان المتخيلة متصرفة فقط
قال والجواب مدركة لها لما رم الشارح الفاضل الزام ان
يكون الحاكم محلا لطرفي الحكم فيلزم من ذلك كون المجرد محلا
فلما ادى فلما جاب عنه بانه لا يلزم ذلك وهو كاف ثم ان
المحاكم قد اورد عليه بانه غير دافع لجواز ان يكون الحكم
بين محسوسين بحسب الظن والحاصل ان غرض الشارح من
هذا الجواب جواز ذلك الظن واما الايراد بجواز ان يكون
الحكم بين محسوسين فهو كلام اخر قال لانها تدرك
خيالات المحسوسات اي مثالها العدم ادراك نفس
المحسوسات قال والجواب عن الاول انك هذا نقض
اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم من ان اشفاء الذوق في
العقب واشفاؤه في الدماغ مستلزم للاشفاء مطلقا وهو
مستلزم لامتناع وجود التخيل لامتناعه في العقب وفي
الدماغ المستلزم لاشفائه مطلقا الذي هو محال عندكم
او معارضه لما ذكر الشارح الفاضل على ما قال من ان التفرقة
بين التخيل والمشاهدة ضرورية فيلزم وجود الحس المشترك

فاندفع ما اورد عليه المحاكم بقوله وفيه نظر اي فيما
سلكه الشارح من الجواب لما مر من ان مشاهدة المحسوسات
بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك
الصورة في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور انتهى
وقد علمت ما يرد عليه فتذكر **قال** وعن الثاني بجواز
عملا يجوز اي ما ذكرتم بارتسام غير المقابل في البصر وفي
من ان يذهب الى السفسطة من وجود الحس المشترك وما
يؤكد هذا قوله قوله بمشاهدة اي لا نسلم ان الحس المشترك
يدرك الاشياء الكثيرة فان من شانه ان يدرك ما
انتزعه من المادة بتبع الافعال المختلفة فالصادر عنه
بالذات امر واحد كما مشاهده وان كان يلزم اشياء
لانقسام تلك الصور فالقدر المشترك امر واحد
اما النفس فلا تدرك الاشياء المختلفة ونزاع فيه **قال**
واقول ليس الا اي هذا انما يرد لو كان دليلا على صحة
المذهب واما اذا كان دليلا على كذب مذهب الخصم فلا يرد
لان هذه السالبة الجزئية مستلزمة لتلك الموجبة التي ادعا
ها الخصم **قال** والوجه الثاني اي لكان الامر بهذه المناسبة
كانت المدركة غير الحافظة لحصول المدرك في الحافظة دون
المدركة في صورة الذهول وهذا مبني على اصطلاحهم **قال**
فالاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر اي ذلك الامر الذي
وراء الحصول الذي يتوقف عليه الادراك وجوابه انا لا نسلم

ان القول بذلك يستلزم ان يكون الادراك وراء
الحصول وانما يلزم ذلك ان لو كانت الحافظة من
شانها الادراك وليس كذلك ونحن قلنا الادراك حصول
المدرك فيها من شانه الادراك **قال** وامتناع تمثل
المحسوسات عنه اعلم انه لا يجوز كون العقل
الفعال حافظا لمثل المحسوسات لامتناع حصولها فيه
ويجوز ان يكون حافظا للقوة العاقلة لجواز حصول
المعقولات فيه فظهر الفرق بين البابين **قال** والجواب
انها مدركة لها الخ المازعم الشارح الفاضل لزوم ان
يكون الحاكم محلا لطرفي الحكم فيلزم من ذلك كون المجرد
محلا للمادي فاجاب عنه بانه لا يلزم ذلك وهو كاف
ثم ان المحاكم قد اورد عليه بانه غير واقع لجواز ان
يكون الحكم بين محسوسين بحسب التين الخ والحاصل
ان غرض الشارح من هذا الجواب جواب ذلك الظن
واما الايراد بجواز ان يكون الحكم بين محسوسين
فكلام اخر **قال** دليل على مغايرتها للحس المشترك الخ
اشارة الى رد ما يتوهم من جواز كونه احترازا عن
الخيال وذلك لان الكلام في قوى المدركة لا الخيال
فلا يصح ان يحترز به عن ذلك **قال** وايضا الاستيناس
هذا مغاير لما سبق من ان المدرك ههنا هو الاشخاص
بما هي اشخاص وفيما سبق بما هي مندرجة تحت الحقيقة الكلية

قال الذى منبة الحد المشترك بين مقدم الدماغ
اى الجزء المقدم منه لا بطنه لتناوله مع جزء آخر
منه بيان ذلك الدماغ قسم قسمين مقدم ومؤخر طول
الاول قصير وعرضه عريض والثانى بالعكس والغاية
الازلية قد اقتضت كون البطن الاول مشتملا على الجزء
المقدم وشئ من المتاخر وقوله ومنبت هذا القسم
بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ اشارة الى البطن
المقدم فلا منافاة بين ما قاله الشارح اولا وبين
ما قاله اخرا واما المحاكم فقد نظر الى لفظ الجزء المقدم
فاورد عليه الايراد بقوله وفيه بحث لان الروح الخامس
لما كان خلف الثالث والثالث فى الجزء المشترك بين
الجزءين فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم
ثم قال وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا
القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ انتهى ولا يخفى ان كون
منبته هو هذا لا ينافى ان يكون فى بطن المقدم لا سيما
على شئ من مؤخر الدماغ على انه وقع فى بعض نسخ الكتاب
بدلا عن مؤخر الدماغ مقدمه وذلك على ان يكون
عبارة عن بطن المقدم لا جزءه قال وهذا الكلام
من عند نفسه اى ليس الامر على ما ظنه بشهادة ما وقع
عن الشيخ فى بعض رسايله بقوله انه لما كان المورد
حسب المعرف العامى هو الذى بتوسط لوصول شئ

من شئ الى شئ لكون الشئ آلة الا انه لا يمكنه فى
الامور الجسمية الا باخذ واعطاء على سبيل
النقل سموا الشئ الذى يحتاج اليه فى ان يمكن
فاعل من احداث اثر فى منفعل من غير ان يكون
ذلك الاثر الا فى ذلك الطرف الثالث له وانما حدث
فيه فقط مودا لانه لا يقبل الاثر لنفسه بل يكون
اولا فى ثالث يشابه من وجه من الناقل المتوسط
من حيث لا يقبل لنفسه ولم يريدوا بهذا ان يكون
الاثر شيا يخرج من الاول الى الثالث مجتازا على الاوسط
فان هذا لا يكون بل يكون امر وجوده وحدوثه فى
الثالث لانه من مبدء هو الاول وممكن معدهو المتوسط
فهذا مفهوم التاديه قال حكما ليس فضلا اى لا يحتمل الباطل
وقد قال ايضا ان حكم الواهمة على سبيل اسعات عقلى من
غير ان يكون محققا هذا كلامه والسر فيه ما ذكر من
المحفوفية بالمادة وليس الحكم بعدم الفصل فى حكم الوهم كليا
وذلك لانه ربما يكون ذلك بمناسبة مخصوصة بينه وبين
مباديها فلذا ترى الطفل سعلو بالدى ساعة تولده وربما
يكون بتجربة يعقل الوهم على المعانى المخالطة للمحسوسات
فما يضر وينفع كما ترى الحيوان اذا اصابه الم او لذة او
وصل اليه نافع حسى او ضار حسى مقارنا لصورة حسية
فارتسم فى المصورة صورة الشئ وما يقارنه وارتسم فى الذكر

معنى التميز بينهما والحكم فان الذكر لذاته وجبلته يأبى
ذلك المعنى فاذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج ولاح لها
على سبيل الاستعراض الذى هو فى طبيعة القوة المتخيلة
تلك الصورة واحس الوهم بجميع ذلك فرأى المعنى مع تلك
الصورة وهذا على سبيل تقارب التجربة ولهذا يخاف
الكلاب المدد والخشب وغيرهما فجعل يعرض واحدا
واحدا من الصور اى يعرض الوهم على نفسه بيان ذلك
ان المعانى والصور التى ادركت بالواهمة والحس المشترك
مدبرة واعرجراسهما وحينئذ ان كان الزائل من حس الصور
اقبلت الواهمة بقوته المتخيلة الى الحافظة ويستعرض
واحدا واحدا منها ليصل الى معنى ادرك من الصور الحاضرة
او معها ويستعد بذلك الحس المشترك لان تجد فيه هذا
الصور وتحفظها المتخيلة كما كانت وكذا الحال اذا كان
المعنى هو المعنى الذى يدرك بالواهمة اذا الواهمة حينئذ
تقبل بقوته المتخيلة الى الصور الخيالية وتستعرض واحدا
واحدا فكانه يشاهد هذه الصور حتى كانه يصل الى الصورة
التى ادركت منها او فيها او معها هذا المعنى متهيئا بها
لادراك هذا المعنى الذى كانت ادركته مرة اخرى وتحفظه
الحافظة كما حفظته اولا واذا كان التذكر هو احتيال
اعادة المعنى بعد زواله عن الخزانة وكانت الحافظة لشدة
استعداد هذه الاعادة واستثباتها مرة اخرى باجتماع

قوله ص

المعانى الكثيرة فيها كانها المثبت والمعيد بذاتها اطلق
عليها الذاكرة والمتذكر مبالغة ثم لا يخفى ان المعتبر فى
الذاكرة ليس الا الحفظ واما استرجاعها لما غاب عنها
من المعانى فكون مسترجعة لا ذاكرة والذكر ان جاء بمعنى
الاسترجاع فقد جاء بمعنى الحفظ ايضا والشيخ نظر الى الاول
والشارح المحقق الى الآخر والشيخ فسر التذكر فى بعض اقاويله
الحكمية باحتيال النفس اعادة المعنى فى الذهن وهو حاله
شبيهة بالفكر الذى هو ترتيب المعلومات ثم قصد بيان
الفرق بينه وبين الفكر وبين ان هذه الحالة ليست
نفس العلم ثم لا يخفى ان المناسب ان يكون الذكر بعد الذهول
والاسترجاع بعد النسيان **قال** اذا اقبل الوهم بقوته
حاصله ان القوة الحافظة حافظة باعتبار حفظ الصور
وذاكرة باعتبار اعادتها تلك الصور حتى يعرض الوهم
تلك الصور فيكون حافظة ومتذكرة باعتبارين **قال**
قال الفاضل الشارح هذه الحجة ذكرها الامام حاران لا
تكون هذه القوى جسمانية وان كانت جسمانية لكنها
تكون حالة فى موضع آخر وان اختلت افعالها عند
اختلال ذلك الموضع لانه آلة فاختلاله يكون لاختلال
الآلة لا لتلك القوة وهذا باختلال القوة باختلال
الدماغ مع عدم كونها حالة فيه بل آلتها **قال** واقول
ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال تقرير الجواب ان هذا

السوال لا يرد لان الشيخ ما ذكر ان هذه مواضع لهذه
القوى بل قال الات لها بقوله بان هذه هي الالات
لانه اذا اختص حلل بهذه الالات اختلاف هذه القوى
وانت خبير بان كلام الشارح صريح في هذا الموضع بقوله
ان هذه الاعضاء مواضع ويمكن ان يقال اذكر ذلك
بناء على راي الطبيعي دون الحكيم قوله اقول ان الشيخ وان ذكر
قبل هذا الى توجيه الجواب ان هذا وارد على ما استدل
لا على ما ذهب اليه الشيخ لان الشيخ ما علل تقديم الحس المشترك
بكون الحس الظاهر في مقدم الدماغ فلا يرد ما ذكرتم قوله
صريحا انما قال ذلك حيث يفهم ذلك بالالتزام قوله لان
اكثر عصب الحس الا لا يدل على كون البصر والسمع في المقدم و
ان كان ذلك يوجب تقديم الحس المشترك لان الاكثر تبعه
فيكون الرجحان لمقدم الدماغ الا ان يقال قوله وخصوصا
يدل عليه قوله لان القوى الحيوانية المذكورة حاصله ان
القوى المذكورة كانت مباينة بالنوع لاختلافها بالذات
بخلاف مراتب العقل فانها مختلفة بالعرضيات فكان الاول
انواعا والثاني اصنافا قوله لكونها متعلقة الى يجوز ان يكون
حالا لاخبرا عن كونها بل خبره ما وقع عنه بقوله انما
يخلف كذا افيد وقد يقال يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى
الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الانواع وفي
القوى الانسانية نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف

كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اي النفس الحيوانية
والانسانية قال المص فمن قواها ما لها بحسب جهتها
الى بدن البدن ثم قال الشارح قوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع
لتصرفاتها مكملا اياه والى ما يكون باعتبار تاثرها
عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها ومن الظاهر
عن هذه العبارة ان المغايرة بين العقل العملي والنظري
باعتبار تاثير الاول في البدن وتاثر الثاني عن المبادي
العالية كما يلوح من ظاهر ما ذكره الشيخ ههنا ولكن
الحق ما قاله الشيخ في ساير كتبه الحكمية من اعتبار هذين
الاعتبارين في الاول معا دون الثاني وذلك حيث قال
اشارة الى القوة العملية بانها القوة التي لاجل العلاقة
الى الجنة التي فوقها للتعقل والتستفيد منها وتقبل
عنها فكان للنفس مناوجهين وجه الى البدن ويجب
ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من مقتضى
طبيعة البدن ووجه الى المبادي العالية ويجب
ان يكون هذا الوجه دايم القبول عما هناك و
التاثر منه ثم قال ومن جهة المستقبلة تتولد
الاخلاق فمن الجهة الفوقانية تتولد العلوم فهذه
وهي القوة العملية ثم قال واما القوة النظرية فهي فوق
من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة

فان كانت مجردة بذاتها فاخذها كصورتها في نفسها
اسهل وان لم يكن فانها تصير مجردة بتجريدها اياها
حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء هذا كلامه فاذا تقرر
هذا فنقول يجوز حمل ما وقع عن الشيخ في الاشارات على ما
نقلنا عنه وذلك بان يقال ان ما وقع عنه فيها
بقوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى البدن وهي القوة
التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب
فيما يجب ان تفعل من الامور الانسانية اشارة الى
ان القوة العملية جهة تدبير وتصرف في البدن كما يظهر
من قوله بحسب حاجتها الى تدبير البدن وجهة تأثر عن
المبادي المفارقة كما يلوح عن قوله وهي التي تستنبط
الخ ومن الظاهر ان استنباطها لها من حيث تأثرها
عن تلك المبادي وبقوله ومن قواها ما لها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل اشارة الى القوة النظرية
التي اشار اليها فيما نقلنا عنه انما بقوله واما القوة النظرية
فهي قوة من شأنها ان تطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة
ثم انه اشار في اول طبيعيات الشفاء الى الفرق بين هذه
القوة اي النظرية وبين القوة العملية بحسب الغاية
قال الحكمة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان
تعلم فقط وفي اوايل منطق الشفاء بان النظرية غايتها
اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي وهو

في عمل ومن البين انهما متشاركان في افادة العلم لكنهما
متغايران في الغاية حيث انها في احدهما نفس العلم وفي
الاخر نفس العمل بل الظاهر مما وقع عنه في الاشارات
ان العقل العملي يستفيد في العلم عن العقل النظري
ايضا فيكون بحسب العلم ايضا بينهما مغايرة وقال المعلم
الثاني ان النظرية هي التي بها يجوز الانسان علما
ليس من شأنه ان يعمله الانسان بارادته ثم ان بهمنيار
قد قصر في التحصيل فسأل الشيخ عن ان العملية ايضا
فيها العلم فكيف الفارق بينها وبين القوة النظرية وهو لا
عن جملة ما اشرنا اليها سيما الافتراق بحسب الغاية وقد
اشار في اول الهيات كتاب الشفاء الى الفرق بينهما
بحيثها بقوله لحصول العقل بالفعل الخ اشارة الى
الحكمة النظرية بحسب غايتها العايبة لمسار عن الحكمة العملية
قال المص اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل
مشاهدة ممثلة في الذهن وهو نور على نور فانما
القوة فان يكون لها ان يحصل المعقولات المكتسبة المفروغ
منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه
القوة يسمى عقلا بالفعل ولعل مراده من هذا ما وقع
عنه في رسالته في المبداء والمعاد بقوله ان العقل بالفعل

والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه
فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة
حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قال هو عقل
بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بقياس الى فاعله هذا
كلامه وانما قلنا ذلك حيث يجوز ان يسمى ذلك العقل
في الاشارات عقلا مستفادا باعتبار حصول ذلك
الكمال الذي يسمى عقلا مستفادا ايضا على محاذاة ما قال
في هذه الرسالة من جهة حصولها فيه كما يجوز ان يسمى ذلك
عقلا بالفعل باعتبار تحصيله للنظريات كما في المبدء
والمعاد وغير عنه بالقوة في عبارة الاشارات لانها
قد يطلق ويراد بها مبدء التغير والفعل كما يطلق ويراد
به مبدء الانفعال ومن تضاعيف البيان قد بان ان
ما وقع عن الشيخ في اوايل الهيات كتاب الشفاء لحصول
العقل بالفعل اشارة الى العقل المستفاد لا العقل
بالفعل والا لناسب تبديل الحصول بالتحصيل والله
يحق الحق ويهدي السبيل والعجب من الشارح الفاضل
انه قال وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل
لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها
بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل انتهى كلامه
ومن الظاهر انه غفل عما اراده الشيخ كما قررناه وذلك

حيث

حيث العقل بالفعل والفعل المستفاد متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار حيث اعتبر في الاول التحصيل وفي
الثاني الحصول ومن البين تقدم الاول على الثاني كما يلوح
من اشارته ههنا بقوله ثم تحصل لها قوة وكما لحيث
اشار الى الاول بقوله قوة والى الثاني بقوله كمال و
ذلك لتقدم التحصيل على الحصول في الحدوث واما
تقديم الاخير على الاول فيما وقع عنه بقوله اما
الكمال فان يحصل الى قوله فاما القوة فبالنظر الى
البقاء واعجب من هذا كله ما قاله الشارح المحقق
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وتمام
تحقيقه في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء قال واما قوتها
المناسبة لمرتبة الاخيرة اي من الثلثة التي
ذكرها المصنف لا الاخيرة ذكرها الشيخ وهذا الموضع
يخالف المتن فليتدبر قال لذلك جعل العقل
بالملكة قريبه لان قول الشيخ فيسمى عقلا بالملكة
متاخر عن الفكر والحدس ومتقدم على قوله و
الزجاجة وهي القدسية قال عن جميع الصور المستعدة
اشير بذلك الى ان المعتبر في العقل الهيولاني كونه
خاليا عن جميع المعلومات ردا على من زعم انه يصح

التي

ان يكون العقل هيولانيا نظرا الى معقول دون معقول
قال والشجرة الزيتونة بالمفكرة لكونها مستعدة بل
شبه المفكرة لكونها بالشجرة وذلك لان القوة الانسانية
الفكرية اذا اشتغلت باكتساب الامور الروحانية
وتحصيلها والتوجه اليها واقبلت على ملاحظة المعارف
الحقيقية والنظر والتامل والتدبر فيها بترتيب المبادي
الموصلة اليها فهي حينئذ الشجرة المباركة الكثيرة الخيرات
وانما شبهت القوة المذكورة حينئذ بشجرة كذلك لانها
ذات اغصان الافكار التي هي مقدمات مترتبة
يتوصل بها الى نور اليقين الذاتي الذي هو العلم بنتائجها
فهذه الافكار لفوتها وامتدادها وتوجهها الى اطراف
العلوم وانواعها واقسامها شبيهة بالاغصان
من الشجرة اذ الثمرة انما يظهر منها لا من الشجرة نفسها
وحضرتها اي نواؤها وعلاقتها بمسالك النظر والفكر
اي نحن انشانا شجرتها التي هي القوة الفكرية اي نحن
المنشئون نحن جعلناها تذكرة للعهد الازلي والعالم
القدسي متاعا للذين لا زاد لهم في السلوك من التي هي
القوة الفكرية العلم والعمل ويؤيد هذا معنى اخر من
التنزيل وهو قوله تعالى وشجرة تخرج من طور سيناء
والطور سيناء هو الافق الاعلى الذي هو العقل
الاول الذي هو اقرب العقول التي تنبت بالذهن

وصبغ

وصبغ للاكلين اي مكتسبا بها ذهنية المعقولات التي
تعد النفس الوميض اللامع ولعل المراد من شجرة موسى
في باطن التاويل هو هذا ايضا حيث سمع منه النداء
في البقعة المباركة قال الله سبحانه فلما قضى موسى
الاجل اي بلغ حد الكمال الذي هو اقصى الاجلين وسار
باهله من القوى الجسمانية باسرها الى جناب القدس
مستصحبا الجميع بوجه لم يمانعه ولم يتخلف عنه واحد
منها وحصل ملكة الاتصال التدريجي في المجاهدة فانس
من جانب الطور السر الذي هو كمال القلب نارا اي روح
القدس قال لاهله امكثوا اني آنست نارا لعلي آتيكم
بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون فلما اتيها
نودي من شاطئ الايمن اي افق عالم التجرد وهو الافق
المبين الذي اوحي منه الى من اوحي من الانبياء في
البقعة اي مقام القلب المسمى سرا من الشجرة اي من نفسه
ان يا موسى اني انا الله وهو مقام المكالمة والفناء و
الصفات ان يا فيكون القايل والسامع هو الله كما جاء
في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره الى اخره واما قوله
تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فالمراد بهذه النار
هو الاب المقدس المعبر عنه في الشريعة بروح القدس و
بالعقل الفعال عند الحكماء فاشار بقوله نور على نور الى
استعلامه النفس الناطقة بافاضة الصور والعلوم

وايجادها فيها وبقوله يهدى الله لنوره من يشاء
الى ان افاضة الانوار على النفوس انما هو بمشيته تعالى
المتعلقه باحاد الموجودات على اتم وجه واكمله وبقوله
يضرب الله للناس والله بكل شئ عليم الى ان المراد بهذه
العبارات انما هو هذه الاستعارات لا معانيها
الحقيقه اللغويه ثم ان النار الواقعه فى هذه الكريمه
لما كانت على شاكله النار الواقعه فى قوله تعالى
اذ قال موسى لاهله انى آنست نارا لعلى آتيكم
الحوادث بحاه تفسر تاويله فنقول انه عليه السلام اذ ذكر
من جمله العلوم الحقه وكلم موسى القلب لاهله من النفس
والحواس الظاهره والباطنه انى آنست بعين البصيره نارا
عظيمه هى نار العقل الفعال سآتيكم منها بخبر اى
علم بالطريق الى الله وكان حاله انه صلى الطريق الى الله
برعايه اعتدال القوى البهيميه وزوجيه النفس الحيوانيه
او آتيكم بشهاب قبس اى شدة نوريه يشرق عليكم
حين الاتصال بالنور والتنوير لعلكم تصطلون
عن برد الركون الى البدن والسكون اليه فلما
جاءها نودى ان بورك من فى النار اى المصلين
به وهو موسى القلب الواصل الى النار بتجليات
الصفات الالهية ووجدان الكمالات الحقيقه
ومقام المكامله وعز النبوة ومن حولها من القوى

الروحانيه

الروحانيه والملائكه السماويه بانوار المكاشفه
واسرار العلوم والحكم والتاييدات القدسيه
والاحوال السرمديه والذوقيه حاصله انه اذا
راى روح القدس الذى يتعرج منه النور فى
النفوس الانسانيه بعين البصيرة ونور الهدايه
فقال لاهله امكثوا اشارة الى ترك حواسه الظاهره
والباطنه الشاغله انى آنست نارا لعلى آتيكم
منها بقبس اى هبه نوريه اتصاليه ينتفع بها
كلكم فتنوروا وتبصروا واذات فضيله اواحد
على النار هدى اى من يهدينى بالمعرفه والعلم
الموجب للهداية الى الحق او اكتسب بها الهيئات النورانيه
او الصور العلميه فلما اتيها اى اتصل بها نودى من وراء
الحجب النارية التى هى سرادقات العزة والجلال
المحتجب بها حضرة الالهيه يا موسى انا ربك محتجبا
بالصورة النارية التى هى احد استار جلاله تعالى
متجليا فيها كما قيل اخلع نعليك اى نفسك وبدنك
والحاستين او الكونين لانه اذا تجرد عنهما
فقد تجرد عن الكونين اى كما تجردت بروحك
وسرك عن صفاتهما وهيآتهما حتى اتصلت بروح
القدس تجرد بصدرك وقلبك عنهما بقطع العلائق
الكليه ومحو الآثار والفناء عن الافعال والصفات

وانما سماهما النعلين ولم يسمهما الثوبين لانه لو لم
يتجرد عن ملابسهما لم يتصل بعالم القدس والجلال
حال الاتصال وانما امر بالانقطاع بالكلية اذ كانت
معهما علاقة التعلق بهما بجانب قدمه التي هي الجهة
السفلية من القلب المسماة بالصدر فيهما بعد التوجه
الروحي والسري نحو القدس فامر بالقطع عنهما في
مقام الروح ولهذا علل وجوب الخلع بقوله انك بالواد
المقدس طوى اي العالم الروحاني المنزه عن اثار
التعلق والهيات اللاحقة والعلايق المادية طوى
لطي انوار الملكوت واجرام السموات والارضين
انظر الى اعجاز الوحي الالهي وضربه بالامثال المحسوسة
بالاشارة الى النفس المجردة واحوالها المعقولة بالامور
المحسوسة فانه يفهم المعقولات بامثال جسمية
حسية كما ورد في قوله تعالى ويضرب الله الامثال
للناس لعلهم يتفكرون وينتهون بما هو المراد منها
كيف لا ولو كان المراد منها المعاني المحسوسة لما كان
في قوله هذا كثير فايدة كما يرشدك اليه كريمة اخرى
تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
قال في تعريف الفكر ان النفس الى قوله بالتخيل
يشير به الى ان القوى الجسمانية لما كانت خوادم
النفس فاذا ارادت ان تكتسب المعاني فانها تستعين

القوى

القوى وتستخدمها وذلك بان يستعرض المعاني
المتناسبة بواسطة اعمال الواهمة المتصرفة
ليصير تخيلا واعمال جوهر النفس الناطقة لتكون
متفكره والحاصل ان المعتبر في الاكتساب حركتان
احديهما من البسيط الى المبادي وثانيهما عكس هذا
وتحصل تلك المبادي انما هو باستعراض المعاني
او الصور المناسبة لها مرة اخرى وماله قاله
الشارح المحقق في تعريف الفكر ان النفس مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان المعتبر في تعريف
الفكر وتعينه ان تستعين النفس بالتخيل في اكثر
الامر ومن ههنا قيل ان من فقد حسا فقد علما
اي استعراض المعاني والصور فتكون غاية
للاستعانة كما ان الطلب غاية للاستعراض فيكون
الطلب غاية قريبة لاحديهما بعيدة للاخر وانما
حملنا التعريف في قوله بالمذكور انفا على التعيين
لئلا يتوجه اليه ما قيل اقول قد مر ان الفكر هو
حركة النفس في المعقولات كما ان التخيل هو الحركة في
المحسوسات فلو كان يحمل التخيل على النوع المخصوص من
الادراك يكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في
ملاحظة المعقولات الى تخيل الصور حتى ينتزع منها
المعقولات فيحمل الاستعراض على انه كيفية الاستعانة

والاولى حمله على ما علمته وذلك حيث قال وسيجي كلام الشيخ اشاره
الى ذلك وقوله استعراضا للمحرون في الباطن وهو الصور
والمعنى المحرونتان اشارة الى كيفية الاستعانه وذلك
بعرض الوهم الصور والمعاني على النفس لينتزع منها المعقولات
قال وهو غير الفلك المذكور الخ بناء على ان ذلك الفكر مودى
الى المطلوب قال يشمل مع مخالفته للمتن على الناقص الصريح
اما الاول فلان يقسم الحدس الى قسمين يخالفه تعريفه
للحدس اذ الحد الاوسط فيه متقدم على المطلوب كما ذكره و
قوله في التقسيم يدل على تاخر تصور الحد الاوسط عنه حيث
قال الى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وهو تناقض صريح
ضرورة انه تناقض قوله ينساق الذهن منه الى
المطلوب الا ان يقال المراد من المطلوب تصديقه لا
تصوره وتاخر الاول عن تصور الاوسط لا ينافي تقدمه
عليه بحسب التصور او يقال ان الانساق اليه انما يقتضي
حصوله نفسه فتدبر قال والغ تكون في الحدس اكثر
الخ من الاول اي سرعة التاديه وكثرتها وقد استدل
عليه الشارح بوجهين احدهما عدم الحركة فيكون التاديه
فيه اقل وثانيهما ان الحدس قوة النفس فكلما قويت يكون
حدسها اكثر ولكن بقي ان لا حركة فيه فكيف يصح جريان
اقلية السرعة وبطوها فيه الا ان يقال ان المراد من
عدم وقوع الحركة فيه عدم الحركة المحسوسة وان كان

فيه حركة غير محسوسة لقلتها ولطافة زمانها
كما سيصرح بقوله فيما بعد دفعة او قريبا من ذلك
بحسب الكيف اي بحسب السرعة والبطو او يقال اما قيل
في ما ذكره الشارح بقوله فلسرعة التاديه الخ من انه
اراد بزمان التادية زمان مبدوه وضع المطلوب
ومنتهاه الانتقال الى المطلوب لا انه نسب التادية
الى ما هو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان الفكر نسب الى
المبادي البعيدة تجوزا والا فالمبادي حقيقة هي
المبادي القريبة وهي المبادي المترتبة لانها مباديه حقيقة
وتاديتها انما تكون في ان ضرورة ان الانتقال من القياس
مثلا الى المطلوب يكون دفعا والزمان انما يكون لتحصيل
المواد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد
يجامع الحدس وليس جزا منه وذلك بعد وضع المطلوب
وبالنسبة الى الفكر كان داخلا فيه جزا منه على تفسير
الفكر بمجموع الحركتين فحينئذ يجري الاختلاف في الكيف
في الحدس باعتبار امر خارج عنه وفي الفكر باعتبار
امر داخل فيه فلو قيل لا اختلاف في الكيف في الحدس
كان صادقا ايضا باعتباره في نفسه قال اما القوى
الجسمانية الخ فانه جواب عن سوال اي لم لا يجوز ان
يكون الشي الذي يكون الصورة فيه حالة النسيان قوة
جسمانية وتنقسم الى جزئين جزء فيه المدركة وجزء آخر

فيه الحافظه اجاب بان المدرك للمعقولات لا يجوز ان يكون
جسمانيا لما يجئ قال ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس
من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها
بالفعل بل بالقوه تقريره انه لا يمكن ان يكون مخرج
نفوسنا الناطقه من القوه الى الفعل ومفيض الكمالات
العلميه وغيرها انما هو من جنس العقول لا نفسها ولا
من جنس النفوس الفلكيه اما الاول فلاستحالة ان يكون
بالقوه على ان جهة الفعل اشرف من جهة القبول فلو كان
المخرج المذكور ذات النفس وهي ايضا جهة القبول لزم ان
يكون ذاتها اشرف من ذاتها لتقبل الكمال من نفسها
وان نسبة القابل الى مقبوله الامكان ونسبة الفاعل اليه
الوجوب فلو كانت علة القبول والفعل نفس النفس فقط
لزم ان يكون نسبة ذاتها الى كمالاتها الوجوب والامكان
معا وهو باطل قطعا فتعين ان يكون المخرج غير ذاتها
فذلك الغير اما ان يكون عقلا بالفعل او لا لكن الاول
باطل لان المعطي للكمال لا يكون قاصرا عنه بل يكون اشرف
منه فهو ان يكون المخرج عقلا بالفعل فهو ليس بجسم ولا
حال فيه ولا مستفيد الكمال عنه والا لاحتاج الى مخرج
اخر ولزم الدور او التسلسل وهما باطلان فيكون المخرج
عقلا بالفعل غير محتاج في ذاته او كمالاته الى جسم ولا جسماني
ولا يبقى بالعقل الا هذا واما ان هذا العقل هو العقل الفعال فلما
تقرر في مظانه من ان المؤثر في العالم العنصري انما هو العقل الفعال

اما

اما كونه عقلا فلفعلية جميع كمالاته وعدم توقفها على المادة
واما كونه فعالا فلكونه كثير الفعل بخلاف ساير العقول
وتسميه الشرع روح القدس فاذا اتصلت النفس به
ايدها وكتب فيها العلوم العقلية فكون نسبة العقل
الفعال الى نفوسنا وعقولنا كنسبة الشمس الى ابصارنا
فكما ان ابصارنا انما تدرك الاشيا وتبصرها بواسطة
ضوء الشمس الواقع على المضيات والمبصرات كذلك انما
تدرك نفوسنا وعقولنا بواسطة ادراك العقل
الاول اياها وافاضته هذه العلوم على نفوسنا و
عقولنا وكما ان المضيات تقبل الاضواء بالمواجهة والمقابلة
عن الشمس وهي توجهها فيها كذلك نفوسنا تقبل هذه
العلوم منه حين التوجه اليه بتحصيل الاستعداد
وكما ان الشمس اذا لم تكن مقابلة للمضيات او حال بينها
وبينها جسم كثيف يمنع عنها الاضواء كذلك اذا اعرضت
النفس عنه او لم يسق لها استعداد الرجوع الى هذه
العلوم ولا فقد يحتاج الى الكسب الجديد ومن المتكلمين
من زعم ان المؤلف من المتقدمتين يولد النتيجة فلا
يكون مفيدها العقل وقيل عليه ان هذا ان كان كذلك
كان عرض موجد العرض وهو باطل قطعا وقد يقال
ان ايجاد عرض عرضا لو كان من المحالات لما اوجد المسخن
الحركة ولا الحرارة الاحراق وليس الامر كذلك والجواب عنه

ما تقرر في مظانه من ان موجد كل ما في عالم العناصر انما
هو العقل الفعال وان الكيفيات المذكورة وغيرها معدات
لحصول المطلوب عن العقل المذكور ثم الظاهر من الايات
الكريمة ان مفيض العلوم على النفوس الانسانية هو هذا
الجوهر المفارق منها كريمة واردة في شان نبينا محمد صلى
الله عليه وآله علمه شديد القوى اى ملك شديد قواه فشير
به الى العقل الفعال الذى ايده الله تعالى بالقوة الغير المتناهية
ومن قدرته انه قلع قرى قوم لوط من الماء الاسود
وحملها على جناحه ورفعها الى السماء ثم قلبها وصاح
عليهم صيحة بثمود فاصبحوا جاثمين وكان هبوطه على
الانبياء عليهم السلام وصعوده اسرع من رجعة
الطرف ورأى ابليس يكلم عيسى عقاب بعض الارض
المقدسة فنفحه بجناحه فالقاه الى اقصى جبل بالهند
قوله تعالى نزل به روح الامين على قلبك فانه
صريح في ان علمه صلعم انما يكون منه وقوله تعالى
ذو مرة اى ذو راى ومتانة في دينه واحكام في عقله
بوجه لا يمكن تغيره ونسيانه فاستوى واستقام
على صورته وهو بالافق الاعلى لانه حين كان النبى
بالافق المبين لا ينزل على صورته اذ هو حينئذ لو لم ينزل
بصورة مثالية لم يفهم القلب كلامه واما صورته
الحقيقية فهو بها لم يظهر للنبى الا مرتين احديهما عند العروج

والصعود

والصعود الى السماء وثانيهما عند النزول والهبوط عنها
عند سدرة المنتهى قال الله سبحانه وتعالى ولقد
راه اى جبرئيل في صورته الحقيقية ومرة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة الماوى التى اوى اليها
ارواح الادميين ومنها قوله تعالى ذى قوة عند
ذى العرش مكين غير متزلزل الاحوال مطاع ثم امين
بالوحى وغيره من الامور المتعلقة به وفي التنزيل ما يشهد
اخر بذلك على ذلك وهو قوله تعالى قل نزله روح القدس من
ربك بالحق الثابت الدايم قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم
اى ليس من شانه ان يعلمه الا بالتعليم اشارة الى خروجه
من القوة الى الفعل اذ التعليم مسوق بعدم العلم ثم بما
قررنا ان سبب الكمال لا يكون قاصرا عنه اندفع ما قيل
على الحجة المذكورة في اصل الكتاب على تجريده بقوله اقول
كلا الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصور العقلية
ومحل الصور العقلية لا بد ان يكون مجردا وهل الكلام الا في كونه
محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما مر ليس سوى
انه لا بد من سبب يفيض تلك الصور على النفس فيقول الامام لم لا يجوز
ان يكون ذلك المفيض ليس محلا لارتسام تلك الصورة كما في فيضه
الالوان مثلا واذا جاز كونه ليس محلا لارتسام الصور فجاز
ان لا يكون مجردا انتهى ولا يخفى ان مفيض الكمال للوجود المطلق
شئ ومفيد الحركة واللون شئ ولا يلزم من جواز كون الشئ

مع خلوه عنه مفيد له كون الاول كذلك ضرورة ان كمال الوجود
شيء وكمال الجسم شيء وكما ان مفيض الوجود لا بد وان يكون موجودا
كذلك مفيد كماله وهو ظاهر **قال** الا انه لما بنى الخ حيث بين
ان صور المعقولات المذهول عنها محفوظة في العقل الفعال
بناء على عدم انقسام النفس الى جزءين حافظ وغير حافظ **قال**
الاول ان كل واحد من القسمين الخ لعله غير لازم بل اللازم
مباينة الانضمامي لكل لا نفس الاجزاء **قال** من حيث هو كذلك
غير منقسم اي مطلقا بجميع الانقسامات ليتم هذا الوجه حيث
ان عدم الانقسام مطلقا سائر القسمة الوهمية **قال** مع لاحق
غريب وهو الجزء ان اللذان لا مدخل لهما في كون المعقول معقولا
اذ التقدير ذلك **قال** ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه
انه لا يقول الخ يعني ابا البركات والامام حيث قالا ان الشيخ
لا يقول بادراك النفس للجزئيات وكلام الشيخ بابه **قال** مكرر
قد سبق ذكره اي ذكر الاعتراض مع ما يرد عليه من ان تجزيها
على العوارض الغريبة واللواحق المادية لا ينافي المحفوظة
بعوارض مكتسبة من النفس الشخصية التي هي قائمة بها فما اورده
الامام لا يصلح للمعارضة على تجرد النفس **قال** لاندراج وجوب
كون الصور الخيالية الخ لان اندراجها في الدليل الثاني اظهر
من اندراجها تحت الاول وكذلك لان كون الصور الخيالية تحت
قوله والجسم منقسم اظهر من دخوله تحت الوضع لانها منقسمة لكونها جسمانية
وبالجملة دخوله تحت الوضع والجسم منقسم اظهر من دخوله تحت الوضع لان

المنقسم

المنقسم اما جسم او جسماني بخلاف اندراجه تحت الوضع
لان معناه انه هنا او هناك او هناك وهو لا يدل
دلالة الظاهرة على كونها جسمانية دلالة الانقسام عليها
قال والجواب منه ان الهيولى انما يتحصل الخ توجيه الجواب
الفرق بين الهيولى والنفس لانها بواسطة حلول الجسمية
بالمقدار يصير ذات وضع فيصير حينئذ الحال والمحل
من اولات وضع بخلاف النفس فانها لا تصير ذات وضع
اصلا فلا يجوز حلول ذات وضع فيها فلهذا اجوزناه في
الاول دون الثاني وقوله ذهب الى ما ذكرتم يدل على ان
الصور الجسمية والخيالية جسمانية ولكن لا يدل على
ان الوهمية كذلك اذ النفس لا تفتقر في ملاحظة مدركات الوهم
الى ذكر تو من الاجزاء المباينة الوضع الموجبة لكون الصورة الجسمية
جسمانية وهو ظاهر في ملاحظة النفس لصداقة الجزئية
وجوابه انا لا نسلم ذلك لكن ما دللنا على كونها جسمانية بهذا
بل بان يدرك النفس بالذات لا يكون معنى جزئيا فيكون له
مدرك اخر وهو الوهم لانه يدرك المعاني الجزئية **قال**
اولى بان يجعله الخ ثم قال المحاكم واعلم ان الاولى حذف هذا
الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء
هذا كلامه وقد يقال بل الاولى حذف هذا الكلام ادنى كلام
الشارح اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال
هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه وسه عليه الشارح

حيث قال لا يعرض شك من وجه **قال** فالمشتمل على القوة هو
التعقل الذي بها تعقل والا فمن الظاهر ان تعقل التعقل وكذا
تعقل تعقل التعقل وهكذا الى ما لا يتناهى بالفعل نظرا الى العقل
المفارق الصرف كما نبه عليه الحكماء كما اشار اليه بقوله وكون
المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل فحاصله ان المتعقل
بما هو متعقل يكون تعقل تعقله بالقوة ووجوب فعليته و فعله
تعقل التعقل وهكذا بالفعل في العقل لا سيما فيه ومن هنا
ظهر حال ما قال الشيخ الذي بالقوة هو المحل المستعد لحصول امر
حاصل فيه والتعقل لا يحل فيه تعقل التعقل ولا يتصف به
الا المحل فالمتصف به هو العاقل فيكون العاقل بالقوة لا
التعقل وجوابه ان حصول الحصول عين الحصول بالذات
ومن شان الحصول انه عند اعتبار المعتبر يحصل له حصول زائد
في الاعتبارين وكذلك نقول في المراتب الباقية فظهر ان
الذي بالقوة هو الحصول ويظهر له عند الاعتبار صفات زائدة
ثم قال لا يقال هذا الا ملائم كلام الشيخ فان قوله يعقل بالقوة
القريبة من الفعل الضمير فيه راجع المتعقل لا الى التعقل فلا
يكون القوة للتعقل لانا نقول تقدير فانه يعقل انه يعقله
بسبب القوة القريبة الحاصلة للتعقل فانتظم الكلام وتوجه
قال لا ينافي ذلك ايضا وهو ان يكون الشيء المتعقل بالفعل او المتعقله
الذي هو صفته بالقوة **قال** والجواب ان حصول ذلك الشيء
خبر بانه انما يتم ان لو كان قول المقارنة على انواعها بالتواطؤ

اما

اما اذا كان بالاشتراك اللفظي فلا يتم والامام صرح
بان هذه الانواع متخالفة بالماهية ثم لا يخفى ان العقل
الحصولي للشيء نظرا الى غيره يكون بمقارنته له مقارنة
المحل للحال ولا يلزم من صحة المقارنة المطلقة صحة
هذه المقارنة وليس الكلام الا فيها وسياتي ما في الفصل
الاخر من تحقيقه وبالجملة ان مطلق المقارنة اذا صح
فقد صح امكان التعقل بانه اذا كان احد المتقارنين
مستقلا في ذاته فتعين ذلك بالمحلية فيكون عاقلا
واذا لم يكن ذلك كذلك فلا محالة يكون حالين فيما يقوم
بذاته وفيه المطلوب فليتدبر فيه **قال** والجواب لا نسلم كون
احد الشيئين الخ انت خبير بان هذا الشق ليس بشيء
لان الامام ما ادعى وجوبه في صورة العكس بل الجواز
وهذا لا يدافعه **قال** والا فالقوى الحيوانية مدركة
قيل لعل هذا غير متجه على الشيخ اذ المدرك في الحقيقة
هو النفس غاية ما في الباب ان القوة آلة لادراكها في الجزئيات
واطلاق الادراك على الآلة عنده مجاز اشهى ولا يخفى
انه وان دفع النقض من هذا السبيل ولكن يتوجه اليه من سبيل
اخر وهو النقض في القوى الحيوانية المدركة التي لغير الانسان
قال والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الى الخزم سواء
كان ذلك بالفعل او بالقوة فيشمل ما هو المخفوظ بالقوى
القريبة حيث يصدق عليه انه معنى مقارن للجوهر بالقوة

فلذا قال الشارح ثم يصير ويحتمل ان يكون المراد من مقارنته
لذلك الجوهر المجرد مقارنة ما هو الادراكية لامتناع انطباع
المادي في المجرد قال يكون الشك ساقطا اقول المحاكم عدم
لزوم صحة المقارنة المخصوصة من صحة المقارنة المطلقة
ومن الناس من وافقه حيث قال سقوط الشك حينئذ ممنوع
لجواز كون استعداد مطلق المقارنة لازما للهيئة في جميع
اجزائها مع امتناع المقارنة الخارجية عليها لذاتها الا
يرى ان مفهوم الممتنع لذاته مستعد لذاته المقارنة مطلق الوجود
لانه مستعد لذاته للوجود الذهني المستلزم لمطلق الوجود مع
امتناع الوجود الخارجي عليه لذاته انتهى ويرى ما ذكره بقوله
الا ترى ضرورة ان ما رتسم في الذهن من مفهوم الممتنع فهو غير
ممتنع كما يظهر مما قاله الشيخ في فن البرهان من الشفاء في فصل كيفية
اصابة المجهولات من المعلومات كل مطلب من هذه فانما يتوصل
الى سله بامور موجودة حاصلة لكن هنا موضع شك ان
المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه ما هو حتى
يطلب بعد ذلك هل هو فانه لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم
عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحال لا صورة له في الوجود كيف
يؤخذ عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول
في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون صرفا لا تركيب فيه ولا تفصيل
فلا يمكن ان يتصور الا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة اليه
كقولنا الخلاء وضد الله تعالى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام

كالقابل وضد الله يتصور بانه لله كما للحار والبارد فيكون
المحال متصورا بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال وتصور
نسبته اليه ونسبته به واما في ذاته فلا يتصور متصورا
ولا معقولا ولا ذات له واما الذي فيه تركيب وتفصيل
من عنز ابل وعنقاء وانسان بطير فانما يتصور اولا
تفاصيله التي هي غير محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل
اقتران ما على قياس الاقتران الموجود في الاشياء
الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء
ثلثة فيها جزء ان كل بانفراده موجود والثالث تاليف
بينها هو من جهة ما هو تاليف متصور بسبب ان التاليف
من جهة ما هو تاليف من جملة ما يوجد فعلى هذا النحو
يعطى معنى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور
لتصور متقدم للموجودات ثم ان في هذا الكتاب اشارات
الى هذا المراد منها ما في اوايل هذا النمط بقوله ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
وكذلك في فصل الدلالة على الموجود والشيء واقسامها
الاولى في فن الهيات كتاب الشفاء وبالجملة ان نظايره
كثيرة غير يسير لم نطول الكلام بذكرها فاذا تقرر هذا
فنقول ان مفهوم الممتنع سواء كان بسيطا او مركبا ممكن من
الممكنات فلا يصح ان يقال ان الممتنع يصح ان يقارن الوجود
المطلق دون الخاص كوجوده في الخارج ضرورة ان الممتنع

كما لا يقارن هذا النحو من الوجود كذلك لا يقارن
الوجود المطلق والا لما كان ممتنعا والكلام فيه
على ان الاستعداد ان كان من لوازم ماهية الشيء يلزم امتناع
ان يخلو عنها مطلقا ان ذهنا فذهن وان خارجا فخارج
والا لما كان من لوازمها ثم ان مفهوم الممتنع لما كان
ماخوذا عن امور خارجية كما عرفته وهو غير فلا يكون
بالحقيقة مقارنا للوجود المطلق لا في الذهن ولا في الخارج
ولا يستلزم من مقارنة مفهومه له مقارنة ذاته له
ولو صح ان يكون بمجرد مقارنة مفهومه للوجود الذهني
مقارنة ذاته يلزم مقارنته للوجود الخارجي في الحملة
ضرورة ان انتزاع مفهومه عن الامور الخارجية كما
علمته فليتامل **قال** فيقضى في هذا الموضع الخ ممنوع
لجواز ان يكون مشروطا بالمقارنة الذهنية دون
الخارجية **قال** وحينئذ تسقط الشك ايضا لا
يخفى ان المعتبر في القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة
ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة
ومقارنته لها فتعين ان يكون القسمان منها لا شملها
المقسم كما اشار اليه المحاكم والشارح المحقق قطع النظر
عن ذلك الفساد فقد اثبت على سبيل الاستظهار **قال**
والجواب ان المعنى الجنسي الخ اشارة الى الجواب الذي وعد به
في اعتراض الفاضل الشارح **قال** عند القرب من تمام النمو

من كلام المحقق على ما نبه عليه الشريف المحقق ايضا
واما المحاكم فلما ذهل عنه ظنا منه انه من تمة كلام الشيخ
فاعترض عليه بانه ليس بمستقيم لان سن النمو غاية الى
السلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق
ان وقوفها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغاذية
شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح **قوله** وعادم
الارادة لا يطلب شايئا تركه له قد يقال فيه بحث وهو ان حركة
النبض مع انها غير ارادية يطلب ما هو تارك له وبالعكس لان
حركته انبساطية وانقباضية تارة من المركز واخرى
اليه وقد علمت سابقا انها حركة حيوانية لا نباتية فيشبه ان
يكون ارادية من وجه طبيعية من وجه والمحققين على انها
حركة تسخيرية نظرا الى هذا واما الامر في التنفس فهو اقرب
من ان يكون صدوره عن الارادة فلهذا يمكن للانسان ان
يقدم تنفسه تارة ويوخره اخرى ثم انه لو صح ان يكون الشيء
مطلوبا ومتروكا لشيء واحد مقرون بالارادة وان لم يكن
لها كثير مدخل فيه يثبت ان يكون حركة الفلك ارادية
على ان يكون الارادة مناطه لذلك الصدور وقد تقدم
ما يفي بتفصيل هذا المرام **قال** واغا قيد بقوله غير محصور
لان المعنى الذي يطلق على الكثيرين ربما يكون جزئيا قال المحاكم
وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على
كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد

من الناس تريد بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه
محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما
نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثير صدقه على
سبيل المواطاة بهو هو والحمل في المثال المضروب ليس الا اطلاق
اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق
على شيء اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين
وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى والصدق وقيل
المثال هؤلاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على كثيرين
محصورين ونقول اولا لا نسلم كون قوله كل واحد مستدركا
لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على
كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا
يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق اللفظ عليهم فهو مسلم
لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان مثل الجزئي يصدق على
كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين
الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول
على العدد المحصور ليس محمولا على واحد واحد منهم واحتراز
القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من
محصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق على ما سديد
لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد ان ليس هذا القيد
للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد
الموجودة في الاعيان التي يجوز انحصارها في عدد بل الافراد

لكن م

الموهومة

الموهومة التي لا حصر لها فالحاصل ان ما قاله الشارح
المحقق لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا
كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من
الناس المعينين لا يكون له حاصل كما يظهر مما ذكره الشيخ في
الشفاء في فصل في بيان معنى ما يقال على موضوع قد سبق
ذلك ان كل معنى عام يقال على اكثر من واحد كيف قيل
فهو كلي والمعنى الخاص جزئي وما ذكره في فصل الجوهر الاول
والثاني والثالث بهذه العبارة بل يعني بالكلي ما هو مقول
على كثيرين وبالجزئي ما ليس مقولا على كثيرين بل هو واحد
بالعدد كزيد وعمرو وكذا ما قاله في فصل في بيان معنى
ما يقال على موضوع ولا يقال ويوجد في موضوع ولا
يوجد بهذه العبارة ان كل ما هو محمول على موضوع
بالحقيقة فهو كلي بل نقول ان الشارح المحقق نفسه
ذكر في عدة مواضع من هذا الكتاب ما ينافيه منها ما
ذكره فيما اورده على الشارح الفاضل بقوله لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على اخر لا في اللفظ ومنها
ما ذكره في بيان شرح قول الشيخ والجزئي هو الذي نفس
تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه مثل المتصور
من زيد فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما
يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع
الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من خارج والشركة

عامة غير مقيد ومنها ما ذكره في شرح ما وقع
عن الشيخ بقوله قد يكون من المحمولات محمولات ذاتية
وعرضية لازمة بهذه العبارة كل محمول فهو كلي
حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا
يحمل على غيره فاذا تقرر هذا فنقول انه يجوز ان يحمل
ما وقع عن الشيخ بقوله غير محصور على معنى بان يكون جزء
له وقوله فهو عقلي خبر اخر فيصير قضية اخرى مترتبة
على هذا والمراد بغير محصور انه ليس مما يستحيل ان يتوهم
الا له وحده وهذا اى المحصوريه وهو مودى قوله
يستحيل ان يتوهم الا له شان الجزئي المحسوس وحاله
وخاصته فيجب ان يكون الكلي مقابلة وقول الشيخ في هذا
الكتاب فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي مقابلة
يؤيده تاييدا تاما وكذلك ما وقع عنه في خامس الهيات
الشفا في بحث الجزئي والكلي بقوله واما الجزئي المفرد
فهو الذي نفس تصوره يمنع عن ان يقال معناه على
كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم
الا له وحده وكذا ما وقع عنه بقوله في اوايل منطق
الشفا في بحث الكلي والجزئي بقوله واما ان يكون معناه
بحيث يمتنع في الذهن ايقاع الشركة في المقصود كقولنا
زيد فلان لفظة زيد وان كان قد يشترك فيها فانما يشترك
من حيث المسموع واما معناه الواحد فيستحيل ان يجعل

الشركة بالذات

واحد منه مشتركا فيه فان الواحد من معانيه فهو ذات المشار اليه وذات
المشار اليه يمتنع في الذهن ان يحصل كثيرا اللهم الا ان الايراد بذات
بل صفاته المشتركة وايضا ان ما وقع عنه بقوله في اوايل النمط الذي على
هذا النمط يؤيده ايضا حيث قال في اثبات وجود الكلي ووجود امر غير
محسوس فان كل محسوس وكل متخيل انما يتخصص لانحاله بشيء من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين
فان كل محسوس لما وذلك حيث انه رتب قوله فلم يكن ملائما على قوله كل محسوس
لما ورتب قوله فلم يكن مقولا على كثيرين على قوله واذا كان كذلك
لم يكن في توجيه كلام الشيخ وكل معنى محل وقول الشيخ عقيب ما
نقلناه عنه بقوله فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة
بل من حيث حقيقته الاصلية لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل
معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي ايضا يلايم هذا المقام ويؤيده
الحاصل ان كل معنى يصدق على كثيرين ليس بمحصور الذي هو مودى
المحسوسية والجزئية وشانه ولازمه وخاصته فهو عقلي وكل
مودى مدبر فه ويمكن ان يقال ان المحصور بمعنى الممنوع وما
يكون من هذا القبيل والله يحق الحق ويهدي السبل قوله
الشارح معقول الحركة لا يمكن ان يعينها لذاتها في الحركة المطلقة
لكونه مطلوبه لعدم وجودها في الاعيان بوجودها الاستمراري
بل المطلق الحركة المعينة الموجودة في الخارج قوله الشارح والزمان
بمعنى الحركة كما اعترف به حيث قال بسبب تصغير المحل والوقت
ثم الكلام في الشبهات قوله المحاكم لان الفلسفة الالهية

لما امر بحث الطبيعيات في
فقد فرغ الالهيات

هو العلم باحوال الموجودات المجرده من حيث الوجود الخ
نشير بذلك الى ان موضوعها هذه الموجودات لكن باعتبار
الوجود كما ان موضوع المنطق هو المعلومات التصوريه
والتصديقيه من حيث الايصال ثم ان ما ذكره من تقييد
الموجودات بالمجرده اشارة الى موضوع الحكمة الالهيه
بمعناها الاخص والامر الظاهر ان موضوع الحكمة الالهيه
بمعناها الاعم جميع الموجودات فلذا قال المحاكم عقيب
ذلك حيث قال بل عن احوال جميع الموجودات من حيث
الوجود الخ وترك توصيفها بالمجرده فلهذا يكون من مسائل
هذا العلم بعض الموجود هيولى مع انها غير مجرده وكذلك
البحث عن الجسم وغيره ثم ان الحق الحقيق بالتصديق ان
موضوع هذا العلم هو الموجودات المطلق لا الموجودات
من حيث الوجود كما يظهر من كلام الشيخ في الشفاء سيما في الهيات
حيث قال بعد اذا ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو
موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف
فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها انقسام قبلها حاجة
الجوهر الى انقسامات حتى يلزم الانقسام الى الانسان وبعض
هذه له كالعوارض الخاصه مثل الواحد والكثير والقوة
والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب وانه ليس يحتاج
الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يحصل

طبيعيا

طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك وههنا سوال دقيق تصدى
له الشيخ مع الجواب عنه بقوله ولقائل ان يقول انه اذا
جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات
مبادي الوجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن لواحق
موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي
ايضا ولا يمتنع فيه بل امر بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض
لها ومن اللواحق الخاصه بها لا شيء اعم من الوجود فيلحق غيره
لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او
اشياء اخرى حتى يعرض هو له قال الشارح الوجود ههنا
هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له و
على الوجود المعلول بالتشكيك قال المحاكم ان المراد بالوجود
ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصه فان
الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول
بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت
في نفس الماهيه واجزائها لم عارضا لها فيكون الوجود المطلق
عارضا للوجودات الخاصه فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلذا
قال ان الوجود وعلله واما حمله على ذلك الوجهين اما اولا فلمقتضيه
اللفظ واما ثانيا فلان هذا الفن يبحث عن الوجود هل يساوق
الايجاب او لا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود
المطلق فيكون هذا اللفظ في الوجود المطلق والوجودات الخاصه
التي هي علله ما شيء ولا يخفى على اولي النهى ان ما ذكره الشارح المحقق

وكذلك الحاكم المدقق في توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا
ما في ما قاله الشيخ في الهيات كتاب الشفاء ثم المبدأ الغير
مبدأ الموجود كله لانه لو كان مبدأ له لكان مبدأ لنفسه
بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء
هو المبدء لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث الا
عن مبادي بعض ما فيه وكذلك ما في ما قاله ايضا
في الالهيات ولزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء
فيها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل
موجود معلول من جهة وجوده وكذا ما وقع عنه عقيب
هذا بقوله فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها في
اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول انتهى
ومن الظاهر البين ان صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى
بذاته من دون حيثية مطلقا تقيد به كانت او تعليلية
فلا يخارج الاصل بل نسبته اليه تعالى كنسبة مبادي الذاتيات
اليها كنسبة الانسانية والحيوانية والجوهرية والجسمية الى الانسان
والحيوان والجوهر والجسم فظهر ان الوجود المطلق لا مبدأ له
انما المبدأ للوجود المعلول فلا يخفى جواز توجيهه بوجه يوافق
ما ذكره على ما نقلنا ولو قطعنا النظر عن ذلك كله فمقول ان من
الظاهر جواز توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا وفي الشفاء انما
بقوله ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له
بذاته ومباديه انتهى وهو بوجه لا يرد عليه وجوه

من الايراد كما سيأتي عليك منه ذكر او يظهر ذلك
بعد تمهيد ان المبادي تطلق تارة على المبادي الفاعلية
وتارة على حدود موضوع الصناعة واجزائه وعلى
جزئياته واعراضه الذاتية وهي مباديه التصورية
والقضايا التي تكون مبادي مناسبات العلوم التي
تالف منها وتارة على الاسباب الاربعة ومن الظاهر
انما الاول عن الوجود المطلق وكذلك الاخير على
ما لا يخفى على النافذ البصير وقد نص الشيخ على نفي الاول
عنه في الهيات كتاب النجاة بقوله ان كل واحد من علوم
الطبيعيات او علوم الرياضيات فانما تفحص عن حال بعض الموجودات
وكذلك سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في
احوال الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته وقد تقدم
فظاهر ان ههنا علما باحثا عن الموجود المطلق ولواحقه
التي له بذاته ومباديه ولان الاله تعالى على ما اتفقت
عليه الاراء ليس مبدأ الموجود معلول دون موجود معلول
بل هو مبدء للموجود المعلول على الاطلاق فلا محالة
ان العلم الالهي هو هذا العلم هذا كلامه وهو صريح في
انما المبداء الفاعلي عن الوجود المطلق وقس عليه انتفاء
سائر العلل من المادي والصوري والغائي واليه الاشارة
بما وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء بقوله لان البحث في
كل علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه وهذا لا ينافي

حيث قيد الموجود بالمطلق

اثباتها في الوجودات المعلولة التي هي افراد الوجود المطلق
فهو اثباتها له ايضا باعتبار وجوده في ضمنها كما جاء
اثبات سائر المبادي الحدسية والتصديقية له بما قررناه
ولعل هذا هو الفظ الاوسط ومن البين ان لواحق الوجود
المطلق هو انقسامه الى الواجب والممكن وكونه امرا عرضيا
للكل وغير ذلك واما مباديه فهو ما يشمل مباديه التصورية
ومبادي اجزائها وجزئياته وكذلك مباديه التصديقية
فلذا قال في الوجود وعلله واما كون المراد من العلل هو الوجودات
الخاصة فهو غريب بعيد كما لا يخفى على الناظر المحيط باطراف
ما قلنا على انه لو يرد عليه ما اورده المحاكم على ذلك المسلك
الذي سلكه الشارح المحقق بوجه من وجوه منها انا لا نسلم
ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات
وانما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا
اوليا اي عروض الجوهر وليس كذلك بل عروض العرض
العام للماهيات ولا يقتضيها ذلك الافتقار ولا المعلولية فان
العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا
اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا
لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ووجه عدم ورود
على وجهناه به فظاهر لا يحتاج الى بيان ثم انا لو قطعنا
النظر عن ذلك كله فنقول انه يمكن الجواب عن هذه الوجوه
التي اوردها على تفسيره وذلك بان يقال اما ايراده الاول

فهو مردود بانه لو اراد من الافتقار في قوله فيكون مفتقرا
افتقارا صدوريا فمن الظاهر نفيه وان اراد منه
الامر المنتزع الى ما ينتزع عنه فمن البين ثبوته ولا يخفى
جواز ان يكون مراد الشارح المحقق هو ما قلناه فلذا
قال بعد ذكر الوجودات الخاصة فاذن هو معلول مستند
الى علة فلذلك قال الشيخ في الوجود وعلله ولو كانت الوجودات
الخاصة علة كان الانسب ان يقول فاذن هو معلول
مستند اليها بدلا عن قوله علة ويؤيد هذا ما وقع عن
الشيخ فيما بعد البحث عن العلل الاربع على ان الوجود لما كان
غير ذاتي للوجودات الخاصة يحتاج في ثبوته لها الى علة
بل كل ما يقال على الكثير كذلك قال المعلم الثاني في فصوصه
كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها
والا لما كانت ماهيتها مقترنة لمفرد ذلك اي حملها
على كثيرين واتحادها معها من غيرها معلولة ومع ذلك
لا ينافي ما وقع عنه من ان الوجود المطلق لا مبدأ له
كما نبهنا عليه ثم ان ما يصرح عنه المحاكم بقوله بل عروض
العام للماهيات لا يندفع به افتقار الفياض اليها قوله فان
العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود قلنا ان اتحاده معها
انما هو بالعرض كما اعترف به لا بالذات والا لم يكن عرضا
عاما لها وكون الذهن ظرفا لعروضه له في الواقع لا ينافي
افتقاره اليها ذلك الافتقار واما دعوى انه لو كان

ووجودها في الخارج لجاز ذلك الافتقار على فرض صحته يرجع
الى اورده ثانيا بقوله وايضا انما يلزم مع ان الامكان
يقتضي البرهان علة الحاجة الى العلة سواء كان في الذهن
او في الخارج ولا يلزم من افتقاره اليها في الذهن عدم انفكاكه
تصورا عنها الا ان يكون من لوازمها البينة بالمعنى الاخص
ومن ههنا ظهر حال ما اورده ثالثا بقوله ويقول ان
مطلق الوجود لو كان معلولا للموجودات الخاصة اما ان يكون
معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص
ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه
محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور
الوجود بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك
ثم لا يخفى انه يرد عليه اعظم من هذا كله انه قد حكم بان الوجود
الواقع عن الشيخ ههنا الوجود المطلق وهو مشترك بين
الوجودات بمعنى ذكر في بحث عينية الوجود للواجب وانكر
كلية الوجود وتعدده ثم قال ان المتعدد هو الموجود
لا الوجود وان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي
وهو الوجود المحض القيوم بذاته وقد ظن ان هذا الحصول كلام
الشيخ في الهيات الشفاء ولا يخفى على اولي النهى ان ذلك ليس
الا من بعض الظن وظهر ذلك من عدة مواضع من هذا الكتاب
منها ما قاله الشيخ في المقالة الثانية من الفن الثاني
من الجملة الاولى في فصل في حال مناسبة الاجناس وفصولها

ثم نعود الى الرأس فنقول ان ما ذكره الحاكم بقوله فان العرض العام يحدث
الماهية في الوجود فكيف يفتقر اليها لما قبل اقول العرض وان كان يحدث الماهية
في الوجود لكن تأخره عنه باعتبار ان تحقق الوجود بالمعروض مقدم
على تحققه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان
الطبيعة لا يتوقف تقدمه على الطبيعة بشرط شيء فقدم البسيط على المركب مع
تصريحه بوضع باتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود
لا ينافي تقدم احدهما على الآخر كيف وقد يتقدم المعروض على عارضه في
الزمان ايضا كما يشاهد ان زيدا ثلاثة موجود ولم يكن اصغر ثلاثة صار اصغر
مع ان الاصغر يتحد معه في الخارج ولن تنزل عن ذلك المقام فنقول ان
الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه على ما صرح به بعض المحققين
ولعله هو المراد بالعلة المعلولية ولو حمل العلية باعتبار الاتصاف والحمل
على ما اشرنا اليه فالامتناع في غاية الظهور انتهى وهذا كله مأخوذ من
كلام السيد السند مع انه يرد عليه انه لو كان للوجود ذات موجودة ولم يكن
امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه اذ مع كون ذات الوجود واحدا
ونسبته الى الكل والجزء والعارض والمعروض مختلفا واما على ما هو المتحقق
من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات وليس له
ذات عينية فلا معنى لاختلافها فيه كما لا يخفى كيف والوجود كالفرد سوى
الحصص المتعينة بالاضافة على ما اشرت اليه الحاكم او بالوصف كالوجود
الذي لا سبب له كما صرح به بعضهم وغيره ولما كان وجود احدهما مستندا
ووجود الآخر مستندا فقد تخصص الوجود بالوصفين فانتفى اتحادهما
ثم ان كان الاختلاف بالتقدم والتأخر فجوابه ان الاتحاد في الوجود كاف

الا أن يقال ان مراد ذلك
القائل من فعل الماهية
تقررها في حد نفسها
بالجعل البسيط ما

نعم التقدم على وجودها قد يراد
ثم الحق ان المراد من الفعلية المنتزعة عن
الوجود هو الماهية المنتزعة عن الوجود
بمعنى ان الطبيعة الماهية موجودة في الا
عيان بوجود واردها خلطا لقاردها
فينتزع العقل منها الطبيعة الكلية فيكون
المعنى ماهية المنتزعة بمتاخر عن
الوجود وانتزاعها لا ينافي ولهذا يطلق
بوجودها الامتيازي مقدم على الوجود الخارجي
عند انتزاعها كما صرح به الشيخ في مطلع الاشارات

بهذه العبارة من امتنع ان يعقل ان للوجود
معنى واحدا في هذه العشرة فقد فارق الفطرة
وخصوصا اذا قال ان الدليل على اختلاف هذه
العشرة في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته
والعرض موجود بغيره وان الجوهر موجود لا
يحتاج في وجوده الى وجود اخر والعرض موجود
يحتاج في وجوده الى ذلك فقد اشترك هذان
الشيئان في شيء واحد وهو لفظ الوجود ثم فرق
بعد ذلك بانه بذاته او بغيره وانه محتاج او
غير محتاج فهذا الوجود المستعمل ان كان يدل على
معنى يجمع فيه الجوهر والعرض ثم يفترقان من بعد
فقد حصل معنى جامع وان لم يدل على معنى جامع
فكيف فارق احدهما الاخر بل لكل واحد منهما
معنى غير معنى الاخر واحدهما بذاته والاخر بغيره
وانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد له معنيان احدهما
بذاته والاخر بغيره ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين
ذاته الا ان يقال انه من حيث له هذا المعنى
الذي بذاته غيره من حيث له المعنى الاخر ثم قال بل
الحق هو ان الاشياء تشترك في الثبوت والوجود
بمفهوم محصل عند الذهن وهذا بين بنفسه لا
يمكن ان يكون له بيان ومن ينكره فهو غلط بنفسه

بان الذكر عن الغرض الى غيره ومنها ما ذكره في الهيات
الشفا في فصل في ان الكيفيات اعراض فلنتكلم الان
في الكيفيات اما الكيفيات الجسمانية فلا يقع
الشك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها
في مواضع اخرى ونقضنا مشاغبات من يماري
في ذلك لكنا انما يقع ومنها ما قال في هذا الفن
ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى
وبينها دونها في المرتبة فلا تكون عقولا بسيطة
ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا
ومنها ما ذكره في طبيعيات الشفاء في فصل في
نسبة الحركة الى المقولات وقال بعضهم ان لفظ
الحركة يقع على الاصناف التي تحتها بالاشتراك وقال
بعضهم ان لفظ الحركة لفظ مشكك مثل لفظ الوجود
يتناول اشياء كثيرة لا باشتراك بحت بل بالتشكيك وقد
تصدينا لتحقيق المقام في شرحنا على الهيات الشفاء
قال كعكس نقيض لها وانما كان ذلك ولم يكن عكس نقيض تلك
القضية لكونه مقيدا بجوهرها بل يكون مطلقا فاما قيده
بذلك لم يكن عكس النقيض بالحقيقة بل شبيها قوله ان تشير
الى العلل الا يخفى ان هذا المقام من مداحض اقدام الاعلام
لاسيما ما وقع عنه في الشفاء بهذه العبارة الاسباب

قال المصنف

قال الشارح المراد بها هو المعنى الاول الا وذلك حيث قال كل موجود اذا
كان شخصا تعينه كون غير محسوسة ولا موهوم واذ كان الفرد هذه
الامور والحقائق كذلك فاظنك بها وعلى الحقائق وسيروها فيكون
مرجح اولى بهذا التجرد قال الشارح قول الشيخ قد يكون معلولا انما ارتكب هذا
التعسف حيث ذهب الامام الى ان السطح مادة المثلث اذ المثلثية بالقوة
والاضلاع الثلاثة صورة له اذ بها المثلث بالفعل وسيأتي تفصيل المقام
قال الحاكم وفيه نظر لانا نريد بقوله اختص موضع انه استلزم ذلك
الوضع لا قبل القول لا يخفى على احد ان كل شخص ناسه لفرد مهيته هي ثابتة
لتلك المهية في ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع ماهيته في
الوجود العيني على راي المحققين كالشيخ ومن يحذو حذوه ممن ذهب الى
وجود الطبايع في الاعيان فكل ما ثبت له وتحققه في الوجود ثبت
للمهية وتحققها ايضا ومن المعلوم ان الاجناس ثابتة للفرد المحسوس
محمولة عليه فلا بد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على المهية لا
بشرط شيء فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد بل انما
ينفي كونها محسوسة بالاستقلال ومع قوله لا يخفى على المنصف ان
كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذه يدخل فيها الا عرض
المعينة سواء كانت موضعا او وضعا او غير ذلك وذلك لان المثل
في المحسوسية هو الذات مثلا ويدخل هذه الهوية امر آخر عبر عنه تارة
عن محسوس آخر سواء سمي تشخصا او شخصا او غير ذلك فلا شك
ان ما يحقق فيه ذلك الامر المعين الجزئي لا يصدق على شيء آخر لا يحقق
فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا في الذهن ايضا اذ الموجود في الذهن

لا سقط عنه ذلك الامر وان لم يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا
يندفع جميع ما اورده صاحب الحاكمات اما الاول فلان اختار الشق
الاول وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال لا محال اما او المنع ساقط
على ما قررنا واما الثاني فاختار الشق الاول فيه ايضا وسقط المنع عنه
كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار ان الطبيعة الكلية نفس الشخص في
الخارج بمعنى انهما موجودان فيه بوجود واحد لكن ذلك لا يقتضي ان
محسوسه بالاصالة والاستقلال واما الرابع فهو المشار اليه بقوله كما
وقوله انه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاتحاد
انما نمنع الا فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول
بحسب الخارج فاذا صدق ان هذه الاشخاص انسان في الخارج فلا بد من
تحقق الانسان في الخارج ايضا نعم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق
المحمول الا في الذهن وكذا في الموضوع ايضا وما ذكره مستنبط
عما ذكره المحقق الدواني في حاشية التجريد بقوله على الالزام ان المتحد لا
يصدق على الضاحك اعني الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد
مستلزم لاتصاف مهيته لا بشرط شيء بل اتصافها غير اتصافهم لا
يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق او غيره من الامور الذهنية التي
بالحمل ان الطبيعة الكلية موجودة بوجود امتيازي وبوجود خلطي
اتحادي فعلى الاول لا يتصف بصفة افرادها بخلاف الثاني فهنا يصح
كونه محسوسا بكون افراده محسوسة وكذا يصح الحكم بانه متشخص
بتشخص افراده وبانه جزئي بجزئية افراده بحسب وجود الخلطي الاتحادي
ومن جهة الايراد عليه ان هذا البيان على الاطلاق وعلى جميع الوجوه

والاعتبارات كيف ويمكن ان يثبت للفرد الذي هو جزء حقيقي بعض
المحمولات والصفات نظرا الى بعض الاعتبارات بحيث لا يمكن اثباته
لمهيته لا بشرط شيء فلان هذا الفرد بالنظر الى بعض الاعتبارات جزء حقيقي
اخص من اللابشرط وغيره ولا يكون كليا اصدق على كثيرين اصلا ومن هذه
الصفات التي تصدق على الفرد لا تصدق على اللابشرط هذا ووجه
ورود عليه ان اثبته على ايراد الوجود الكلي الطبيعي بحسب الوجود الخارجي
الخلطي بوجوده الامتيازي وما ذكره من عدم اتصاف اللابشرط بالجزئي
الحقيقي انما يطلق عليه بوجوده الامتيازي لا الخلطي والكلام فيه
هذا الوجود لا مطلقا وهو ظاهر وانه قرن ذلك الاشتباه من الخلط
من ان صاحب القيل الماقال ان المحمول الاستقلالي لا يصدق على الفرد
لا يصدق على اللابشرط فيرد عليه مثل ما اورده ثانيا ان اللابشرط
بحسب وجوده الامتيازي كذلك لا يصدق عليه بحسب وجوده الخلطي
حيث يصدق المحمول ثبت له المحمول ولكن ما ذكره بقوله
واما الرابع فهو المشار اليه بقوله ثم ذكر صاحب الحاكمات ارادة
ان الحمل الخارجي انما لا يلزم وجود المحمول وسبده في الخارج حقيقة
بل المعتبر فيه اعم من ذلك وذلك على ان يشمل ما يكون منشأ انتزاعه
في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج والاتحاد المعتبر في الحمل مطلق الاتحاد
وذلك لا يستلزم وجود المحمول وسبده حقيقة فيه بل اللازم هذا من
ذلك وهذا ايراد لا يندفع بما ذكره صاحب القيل من الفرق بين القضية
الذهنية والخارجية والحاكم لا يكون الحمل فيه خارجيا والا فهذا
خارجيا ولكن ينكر استلزام ذلك وجود المحمول وسبده حقيقة فيه

جواز انفكاك ما ذكره المحاكم بوجه آخر يظهر مما ذكره الشيخ والشارح وهو ان
الحكم بوجوده قبل اكتناف العوارض به مطلقا ولا سيما العوارض الغريبة
المادية التي كانت لها مدخلية الاختلاف به وان كانت تلك القبلية بالذات
كيف وهذه الطبيعة عندهما عليها تقدم المعروض على النظر الى ما يعرضه
من الاعراض والموضوع بالقياس اليها وعلى ما يندرج تحتها من الافراد
المحسوسة تقدم البسيط على المركب وانها بوجودها الاستقلالي غير
محسوسة والشارح اشار اليه بقوله والشيخ نبه على قوله ثم الخ
ثم ان مدخولية في عبارة الشارح وذلك في عبارة الشيخ منبه آخر مفيد
دفع ما وقع عن المحاكم وذلك بان نقول اذا كانت الطبيعة اللابشرط
شيء مقدم على جميع الاشخاص والمحسوسات بالوجود فاما ان يكون
غير محسوس فلزم المطلوب وان كان محسوسا مع انه من الاشخاص
المحسوسة كما اشرنا اليه لا الطبيعة المحسوسة مقولة على الطبيعة
في مرتبتها اللابشرط شيء المعتبر بالاطلاق والتجرد وامثال هذه العبارات
اذا كان محسوسا فاختص بوضع معين وان تعين بطريق الاستلزام اي
يلزم ان يكون هذا الوضع لا ينفك عنه وكلما صدق اللابشرط وتحقق
يلزم تحقق هذا ثم نقول بوجه آخر ان كل محسوس حقيقة مختص بوضع معين
بطريق اللزوم او المقارنة اي كيف وسيقيد بامثال هذه العوارض فاذا
كان كذلك فكان هذا اللابشرط المطلق لا هو بعينه واذا كان فردا
فلا محصور على الفرد وهذا من لوازم الفرد وهما عبارتان عن الطبيعة
على جميع الطرق والمذاهب فهذا آخر ما ظهر لنا في دفع ما ذكره المحاكم
دفع الثاني ان الاشتراك بالنظر الى الخارج وان كان

الحكم بالاشتراك في العقل والاشتراك من المحمولات العقلية كالوجود
وما ذكره المحاكم على تقدير صحته فهو لا يجدي الخارجية بالمعنى الخاص لا
تشمل مثل الهيولى والصورة والقول بانه اذا كانت من الاجزاء المحمولة
فيتحد مع الاشخاص في الوجود فيلزم المحسوسية مقول من القاد
الوجود لا يلزم المحسوسية ثم ان المراد على ما اعتقده الشيخ كما
الشارح ليس من الامور النظرية بل من الامور التي اذا حاجت الى
بيان يكفي فيه المقدمات اليقينية والوجدانية فليك بالتامل
الصادق

المحاكم والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك
لقول المعترض ان يقول لا يمكن ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الموضوعة
للاشتراك في العقل اذ حينئذ تصير الكبرى مقلوبة اذ الطبيعة الموضوعة
للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا يجوز ان
يكون المراد منها المعنى الآخر ولا شك في صحة ما ذكر ولا مذهب عليك ان
الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله
وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين الى آخر ما قال
والجواب ما قررنا وحققنا انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان
ان الاشتراك وان كان من العوارض الذهنية لكن من قبل الوجود
الخارجي وبالحمل الموضوعي الاشتراك الى الاشخاص الذهنية
وهذه على كلامها في الخارج وكانا اشتراك الخارجي مثل الوجود
الخارجي وان كان من العوارض الذهنية ولا مدخل فيه ومن هنا
لا يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فان قلت لا يمكن ان يكون الموضوع
كما يرجع الى افرادها مع افرادها المحسوسة وجودها الظلي الانفرادي فهذه الافراد بالنظر الى
تبع الملابس الصورية المختلفة التي هي المتكثرة الشخصية التي توجد في وجود طبيعتها الكلية بطريق
ذاتها وان هذه الافراد والطبيعات الكلية تشخص مركب تحقق بمفردها الثاني الذي يكون طبيعتها
الكلية الجزئية في ذاتها وصفاتها حقيقتها جزء منه تشخص ثم ان هذا ظهر اندفاع ما
اورده المحاكم في دفع الثاني والثالث بقوله ذكرهما بانه وجوان الطبيعة الخ وبيان الطبيعة
جزئين اشارة ظاهرة اذ قد تبين عليه ليس الامر الثاني الا انها خارجة العقلية التي يكون ان يكون قوة
ذكره المحاكم لو تقرر صحته من الايراد في جواز حملها على الافراد انما يصح في الاجزاء الخارجية كالهيولى و

تجد وكان

بالاشتراك الخارجي الذي كان من العوارض الذهنية موجودا في الخارج
بناء على ما يفهم من كلامهم ان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج كانت
مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها ولا يكون قابلة
للاشتراك فلا يصح كون هذا الموصوف موجودا في الخارج ومشتركا بين
الافراد قلت ان ذلك موجود الخارجي الاتحادي شخصي [illegible] موجودة
في الخارج بعين وجود افرادها فهي من الامور الغريبة التي تجرد عنها
في الخارج ولا يصح ان يكون الطبيعة بوجودها الامتيازي غير شخصية لانها حقيقة
بوجودها الاتحادي الخارجي امر اشخاصيا بل اشخاصيات عديدة واضافة غير مقترنة
الواحد النوعي بصفات متضادة غير مستحيل بل واقع بل بالكون
شخص واحد كالهيولى الشخصية متصفا بصفات متضادة وصور
متخالفة نوعية قال الشيخ في الشفاء في فصل تحقيق حال التناقض
في بيان عدم تناقض الحملتين في قولنا ان الانسان لو خص بل الانسان
لو خص كل شيء وفي ذلك الى الانسان بعينه بل الماء لا يقبل الاشتداد
مختلفين تقييدا كان خارج عن مفهوم القضية بل مقرون في الذهن الى
مفهوم لو ان شيئا واحدا بالحد فليس هذا الوجه فلا في الواحد بالحد
بالاشتراك ان يحمل الاضداد على شيء واحد بالحد ويوجد فيه كالفردية
والزوجية في العدد الذي هو واحد في الحدود ذكره الفاضل الخراساني
من الهيات الشفاء بهذه العبارة وفي العقل ايضا صورة الحيوان
جسما يطابق في العقل الحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة

الواحد

الواحد مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو
واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذ من الحيوانات
واي واحد منها احضر صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه
عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه الصورة
هي الحاصلة من تجريد الحيوانية عن اي خيال شخص ماخوذ عن موجود
من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد بعينه من خارج
الى اخر صورة الخيال وهذه الصورة وان كانت بالنسبة الى الاشخاص كلية
فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة
من الصور التي في العقل قال الحاكي [illegible] منقول منها لجا اخر وصح
الكلام الى الاعضاء الاصلية اقول للمعارض ايضا ان يستانف كلامه
وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس غرضه
الا ايقاع الشك وعدم تمام الدليل ويحصل مقصوده بهذا الوجه
فالحق ان يحمل كلام الشيخ على انه استانف الكلام في جميع الحقائق
اعضاء كانت او اجزاء لها الاولى والثانية بالغا ما بلغ وذكر الاعضاء
للتمثيل وعلى هذا يندفع ما ذكره صاحب الحاشية من الجواب الحق
في هذا الكلام لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اي اخذت من
حيث انها كلية مشتركة فلا تستدعي ادراكها كون الانسان محسوسا
انتهى وهذا كاتري فان من الجايز ان لا تصل الاجزاء الى اجزاء صح نقل
الكلام فيها كيف وان من الجايز جواز ان لا يكون اجزاؤها محسوسة مع كونها
في مرتبة من المراتب
موجودة ومن ههنا لا يتم غرضه من ايقاع الشك وعدم
تمام الدليل لا يحصل مقصوده بهذا الوجه على ان ما ذكره من التمثيل

ليس التعبير عنه فايدة قوله المحاكم وهذا انما يستلزم المقصود لو
كان لبساطة الكليات حقيقة كلية وهو ممنوع لو قيل اقول ايضا على
هذا التقدير اللازم ان حقيقة الكلية مجردة وجميع الماديات والمكان
مشتركة له ح في هذا الحكم لا ان ذاته مجردة انتهى وهذا كما ترى اما اولا فقد
نظر اليه ما ذكره السيد المحقق قدس سره في حاشيته على هذا البحث بقوله
وعلى تقدير ثبوت الحقيقة الكلية لا يحصل المقصود المطلوب ايضا
لان المطلوب بان الواجب لعين غير قابل للاشارة الحسية الا حقيقة الكلية
كذلك انتهى وهو ظاهر في المدعى واختصاص القول بمجرد ذكر الجرد و
بيان اشتراك جميع الماديات فيه لا يصح كلاما لغو واما ثانيا فلان
هذا مدفوع بما يظهر من كلامهم ان حصة الواجب عين ذاته المجردة الجزئية
المقدسة عن الهيه فضلا عن المادة قوله المحاكم فامتناعها اما لنفس
تلك المهية او لغيرها قيل اقول ان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من الترديد
اما الاول فبان منع قوله امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد اصلا ويستند
بانه يجوز ان يصير المهية كون ذلك الجزئي ممتنعا وذلك الجزئي واجبا
واما الثاني فبمنع قوله فكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير
ان اريد بالغير الخارج عن الشخص ومسلم ان اريد غير المهية فكذا يمنع بداهة
اللازم اذ يجوز ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه
الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس الشخص امرا موجودا لا لاتحاد
الشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب اليه المتاخرون على ان يمكن
دفع الثاني بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم المهية دون
الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بان المهية وان فرضنا اقتضاءها

الوجوب

الوجوب بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى بعض فالنظر
الى نفسها لا يخلو حالها عن الموارد الثلث فاما ان يقتضي وجوب نفسها
او امتناعها او امكانها والثالث ظاهر الفساد وكذا الاول اذ هو
ان المهية تقتضي وجوب نفسها وح لو امتنع الشخص الاخر كان امتناعه
ناشيا من شخصه المنافي لمهيته فلا يكون ممتنعا لذاته بل لغيره ولا شك
ان الجزء غير الكل فكون ممتنعا لغيره فالممتنع بالذات ذلك الجزء الاخر
انتهى ما ذكره في مرتبة الايراد في اختيار الشق الاول وهو مدفوع بالتزام
على ما تقرر عند الحكماء المتاخرين سيما الشيخ من ان الذاتيات لا تختلف
حكمها انما هو ذاتيات له وما ذكره في عدم الاختلاف في الاولوية
والاقدمية والاشدية ونظايرها مدل على ان الذاتيات تتحد على ان
لا يجري فيه مثل هذا الاختلاف ذكر على الحال على انه يصح ان يقال فوق هذه
المرتبة كلام شكل شريف وهو ان الواجب تعالى اذا كان له مهية كلية
يصح وجوب ذلك الفرد بخصوصه وتشخصه فبعد تقدير عدمه
لزم ان يكون للافراد الباقية هذه الخصوصية والتشخص والهذية
من دون ان تحقق التمايز اصلا كيف وعلى هذا الفرض المهية الحقة
من حيث هي مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات مطلقا مصحح لهذه
الامور ولا دخل لغيرها الا بعد او كالواسطة مطلقا فيها وهو ظاهر
والمهية الكلية مشتركة بين جميع الجزئيات فامتناع هذه الجزئيات
نظرا الى تلك المهية امتناع ذلك الجزئي ايضا وهكذا نقول في الوجوب
ايضا يكفي المحال مدخل الامتناع على انه يمكن ان يقال ما ذكرتم من امتناع
الواجب انتج فسادا من وجوب الممتنعات وان كان هذا ايضا

فاسد الشرف فساد امن ذاك ثم نقول انه لم يلزم ان كون المتخصص ايضا
شركا بل يلزم ان كون الجزئي شركا وكليا وهذا ايضا كاذب و
يمكن ان يقال ان امتناع جزئيات ماهية كلية نظرا اليها بالى الماهية
مقتضية لامتناع هذه الجزئيات محل تامل كيف لا وان تطرق الكلية
ومفهومها وتعريفها نظرا اليها نفسها لا بالى عن جهة افراده وصدق
عليها بالشرط من دون ان يكون لها خصوصية بالنسبة الى بعض
دون بعض على ما يظهر مما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات
الشفا من قوله معقولا ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فقال الكلي من
جهة انه معقول بالفعل على كثيرين من الانسان ويقال الكلي على اذا كان
جايز ان يحمل على كثير وان لم يشترط فيهم موجودون بالفعل مثل بعض
البيت المسبع فان كان من حيث طبيعته ان يحمل على كثير ولكن ليس
بحسب ان يكون او لذلك لا محالة موجودين بل ولا واحد منهم و
يقال الكلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين اما منع منه
مانع ذاتي ويدل عليه مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل
وايضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناها يوجد في كثير لا بدليل ويجوز
بها ان هذا ممتنع وكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره و
قد يمكن ان يجمع هذا كله ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من ان يحمل
على كثيرين وما ذكره الشيخ مما تقدم منه في اواخر النمط الثالث ايضا بقوله
وكذا ان الماهية اي الجنس استعداد الكلية اصل فاذا لم يكن كذلك
الى الفعل فلا مانع والحاصل ان الكلي الممتنع لذاته ليس معناه ان هذا الذي
هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده

بمعنى انه اذا تصوره العقل لم يلزم بعد تصوره من دون النظر
اليه الى غيره وان جاز توقف الحكم الصدق عليه على واسطة فيظهر من ان الحكم
في الاثبات والحاصل ان عدم الممتنع بالذات ليس لعدم العلة بل بذاته
فلذا لا يستحق الوجود نظرا الى ذاته وذلك بخلاف ما علم ان الكلي الذي
يمتنع امتناع بمعنى ان امتناع هذا الافراد وذلك اذا
كان بحصر في فرد خاص ماهية مقتضية تشخصا فالحكم الماهية قد يكون
متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل تتشخص
بغاير لنفسها ومع قد تستند تشخصها الى الماهية بنفسها او لوازمها
في تشخص والا لزم تخلف المعلول عن علة بعض الماهية في كل فرد مع عدم
تشخص الاخر فان اقتضاء الماهية للتشخص ليس ايضا فاعليا بل اقتضاء
قابليا ففي امتناع تعدد الافراد نظرا الى الماهية انها لا تستحقها ولا
وجوداتها ثم ان ما ذكره صاحب الفصل في مرتبة الماهية بقوله على ان
يمكن دفع الثاني بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية
دون التشخص من حيث هو تشخص غير بسيط كيف ولذا الواجب
نفس هوية التشخصية وهذه القدسية فليس فيه ماهية
تشخص وبعد ذلك بنفي الكثرة في الذات ممكن الوجوب الذاتي
ليس لوازم التشخص بحسب مرتبة التشخص الخاص نفس ذاتها الحقة من كل
ومن ههنا اندفع ما ذكره بقوله ودفع الاول بان الماهية وان فرض
اقتضاء ها الوجوب الى قوله فالنظر الى نفسها الخ ووجه الاندفاع
المختص بان التشخص وان لم يدخل في حقيقة التشخص وماهيته دخول الفصل في النوع لكن يدخل
في هويته وهذه واطلاق الذات عليها غير عزيز وقد اعترف هذا القائل ايضا فيما تقدم حيث
لا لانه المتواطئ الحقيقي هو هذا الكلي اخر ما ذكره في تجويز امتناع الافراد الى
تصور بسيط تشخصا او تشخصا وجود الكلي اخر ما ذكره في تجويز امتناع الافراد الى
نظرا الى تشخص هذا الفرد فانه لم يكن داخلا في ماهية الفرد حقيقة دخول الفصل في النوع ولكنه
في هذه هذا الفرد وهويته وانه لم يكن موجودا في الخارج لكن موجود في نفس الامر
انتفاع السوابق بما قررنا لا بما قرره ثم انه ما ذكره بقوله فيما نظر الى نفسها الخ
الثالث فيه ان مرتبة الماهية من حيث هي هي تستلزم هذا التعيين الجواب بالسلب قبل

ان الهوية تعالى هو نفس مرتبتها الشخصية بل هي نفس الشخص
بعينه كما ذهب اليه المحققون من جميع طبقات العلماء والحكماء
ومن ههنا ظهر انه يمتنع ان يكون للحقيقة الواجبية افراد متكثرة فيجاء
الشق الاول من شقوق الثلثة قوله وح لو امتنع الشخص الاخر كان
امتناعه ناشيا من شخصية المنضم الى مهيته الى اخر ما ذكر قلنا
ليس كذلك بل امتناعه من جهة ان حقيقة الواجب هو نفس
مرتبة هوية الشخصية الربوبية الوجوبية ومن الظاهر انه
يستحيل ان يكون هذا الشخص شخصا اخر فامتناعه ناش
من كون حقيقة الواجب هو مرتبة شخصية لا من حيث انضمامه
لشخص آخر الى حقيقته الكلية كما توهم ولو قطعنا النظر عن
ذلك وقلنا ان له مهية كلية بمعنى وجوب ذلك الفرد
بخصوصه وشخصه بضم مقدمة حدسية يلزم على
تقدير جواز افراد اخرى لها ان يكون لها هذه الخصوصية
والشخص والهذية فيلزم ان لا يتحقق التمايز اصلا حيث
ان المفروض انها مع قطع النظر عن جميع
الاغيار مطلقا سبب تام لذلك الشخص
من دون ان يكون لغيرها مدخل لا ابتداء
ولا بالواسطة كما قررناه اولا فتذكر
الشارح ان نشر الى العلل الى اخره لا يخفى ان
هذا المقام من مداحض اقدام الاعلام لاسيما ما
وقع من الشيخ في الشفاء بهذه العبارة الاسباب

القصوى

القصوى للموجودات كلها اربعتها وهو البين الظاهر
ان قوله كلها تاكيد للموجودات لا الاسباب بقرينة
ما وقع عنه هنالك حيث قال انها العلم بالاسباب
الاول للكل وفي اثناء فصل في تحصيل موضوع هذا العلم
بقوله ومنها ما يبحث من الاسباب القصوى فانها الاسباب
كل موجود معلول وبقوله وهو ايضا معرفة الاسباب
القصوى للكل ومن ههنا ظهر ان المراد من الموجودات
الممكنات كلها فيلزم ان يكون الاسباب القصوى كلها
اربعتها لجميع الممكنات فينافي بظاهره ما وقع عنه في
قاطيغورياس الشفاء من ان المادة والصورة لا توجد
ان في اعراض كلها وفي بعض افراد الجوهر كالعقول
وذلك حيث قال فيه ان لقايل ان يقول ان الخالقة
كيف تكون كيفية واحدة وهي الشكل واللون وهب انكم
يجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد
اصررتم على انه لا يجوز ان يكون في انواع الاعراض
تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل
والخلقة عندكم نوع واحد من باب العرض ينقسم الى
شيئين كل منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والاخر
اللون فنقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض
مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد وهو
كم وهو مركب من الاحاد والمربع عرض وانما يلتزم من ان يكون

ومن ههنا ظهر ان المراد من الموجودات الممكنات فيلزم ان يكون الاسباب القصوى

محدود وجود دار بعد بل نعني ان الجواهر قد يوجد فيه
ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء
متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل
على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك
وان وجدت فيها فلا يكون جزء منها مدلولا بطبيعة
الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء مدلولا عليه بطبيعة الفصل
هذا كلامه وهو صريح في ان العلة الصورية والمادية
لا توجدان في بعض الجواهر مع ان صريح عبارته في الهيات
كتاب شفائه تشعر بوجودهما في جميع الموجودات اما وجودها
في الاجسام فظاهر واما في الاعراض فلما اشار اليه الشيخ
في هذا الكتاب اي الاشارات بقوله واليك ان تعتبر
ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقه بالسطح والخط
وقد نص عليه في الشفاء في عدة مواضع منها ان السطح
مادة عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع الانقسام
ومنها ما في فصل بيان تتميم العلل ويكاد ان يكون المفاد
هيوليات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات ايضا
للعلل وذلك بعد ذكر ان هذه العلل الاربع وان كان يظن
بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة ثم ان ما وقع
عن الشيخ ههنا بقوله ويكاد ان يكون الخ على محاذاة ما
في الاشارات بقوله كانهما علتاه المادية والصورية
والعجب من الفاضل الدواني انه لم يتفطن به مع وقوع تنصيصات

بدن الجماد

العدد

هذا الكتاب

وتصريحات عديدة عليه واشارات لطيفة اليه حيث حكم
بان البسايط الخارجية كالاعراض وان لم تكن لها مادة
وصورة ولكن لها جنس وفصل ومن الحق الظاهر ان لها ايضا
مادة وصورة خارجية ايضا على انا لو قطعنا النظر عن هذا
كله فنقول ان نفي المادة والصورة عن الاعراض لا ينافي
اثبات العلة المادية والصورية لها وذلك لان لقايل
ان يقول ان المثلث لا مادة له ولا صورة انا لا نسلم
ان ليست له علة مادية وصورية فان العلة المادية
هي ما يكون معه الشيء بالقوة والسطح للمثلث كذلك والعلة
الصورة ما يكون معه الشيء بالفعل والاصلاح الثلث
للمثلث كذلك فنقول بان استيعاب ذلك لجميع الاعراض
وبعض افراد الجوهر ولكن بقي الكلام في تناوله للجواهر البسيطة
من النفوس والعقول والامور البسيطة من الاجناس العالية
والفصول فمن الجايز ان تكون العلة المادية للنفوس
هو الابدان لانها مابه قوتها واما العقول فلتركبها
من الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل فالاول يناسب المادة
والثاني الصورة لابهام الاول وتحصل الاخر
ايضا كما ان المادة متحصلة بالصورة كذلك الجنس
متحصل بالفصل ومن ههنا اندفع ما قاله الشارح
المحقق وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من
العلل واما امر الاجناس العالية والفصول مع

لجماد ذو جهات غير متناهية

حيث قال

والصورية

بالهاء الجسمية

انها بسائط خارجية فلكونها مرهونة بالقوة وفيها
موجودة متحصلة بالاستناد اليه تعالى بالجهة الاولى
تناسب المادة وبالاخرى الصورة ولعل الشيخ اشار اليه في
الشفاء بقوله والذي يجب وجوده لغيره فهو ايضا غير
بسيط بحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي
له باعتبار غيره فهو حاصل الهوية منهما جميعا في
الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود معرى عن
ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه فهو الفرد
المحقق وغيره زوج تركيبي ومن الظاهر ان هذا الحكم
يشمل النفوس والعقول ايضا بل جميع الاشياء ثم ان
اعتبار جهة الفاعل بما هو جهته غير اعتبار جهة الصورة
في المادة وذلك بان يقال انه من حيث كونه ما
به الفعل من حيث هو كذلك فصورة ومن حيث
كونه يفيد الفعل بما هو مفيد له فهو فاعل وتناقضا عيف البيان قد بان بطلان ما ذكره الشارح
بقوله وايضا السطح اي لا مادة ولا صورة للمثلث
اذ لو كان للسطح مادة والخطوط الثلثة على الوجه الاحاطة
صورة لكن ذلك محال لان الصورة تحل في المحل حلولا
سريانيا ولا شيء من الخط في السطح كذلك وكذا الخطان ليس
بصورة لان الخط نهاية السطح والصورة ما يكون الشيء معه
بالفعل ومن المستحيل كون الشيء نهاية بالفعل وايضا ظهر

بطلان ما قاله الامام بهذه العبارة فادن السابق
من المادة والصورة هما اللتان تركب الجسم منهما
وقد استوفينا الكلام في شرح هذا المرام في شرحنا
على الهيات الشفاء ثم لا يخفى ان احتياج بعض المعلولات
الى امر سوى هذه العلل الاربع كالمتغيرات بما هي
متغيرات فانما تنشأ عن الخصوصية لا مطلقا وقد
مر في اول هذا الشرح ايضا ما يفي به فليتدبر قوله فان
ولما اي السطح والخط بحسب المثلث ان يجوز
ان يكون السطح حيث المثلث قوله لعدم مقولتها عليه
قلنا ليس كذلك حيث صدق قولنا المثلث سطح و
كذلك يصدق السطح مثلث جملة ولو قطعنا النظر
عن ذلك فنقول انه يصح ان يكون كل من السطح والخط
من العلل المادية والصورية وان لم يكن جنسا
وفصلا فحينئذ ان اراد انهما السابقة بقولين ان
مجموعهما ليس بقول فهو ممنوع لصدق قولنا المثلث
سطح وخطوط محيط به على الوجه المخصوص كقولنا
البيت مجموع الجدران والسقف وان اراد ان
كل واحد منهما عليه لا صدق عليه فهو مسلم قوله
المراد ههنا هو المعنى الاول وذلك حيث ان الكل موجود بوجود
مغاير لوجود شخصاته عند كون غير محسوسة ولا موهومة
واذا كان الامر في هذه الامور والحقائق كذلك

الجسم معنى يحمل على اى حمل المادة لا حمل يحمل عليه وما المجسمية التى تقرر مع جواز ان تفرض مع جواز ان تفرض مع تضمن كل معنى مقوم فليس وجود
ان يتضمن الاتفاق والتشابه فانها لم توجد التى الذى هو نوع الجملة الا وقد تضمن الجواز ان يكون معنى الجواز ان يكون
الجواز او لكن الثانى
ليس جواز ان يكون
مقدما
وهو ما يكون
ظنك فيما هو علة جميع الحقائق ومبدؤها فيكون حينئذ
اولى بهذا التجرد قوله نقول الشيء قد يكون معلولا
انما ارتكب هذا التعسف حيث ذهب الامام الى ان السطح
مادة المثلث اذ المثلث به بالقوة والاضلاع الثلاثة
صورة له اذ بها المثلث بالفعل وانت خبير بما يرد
على تعسفه قوله او للصورة والمادة معا اى مجموعهما
المادة لا كونها مادة لهذا الشيء حيث ان ذلك
بالفاعل فلا منافاة بين قوله دون مادته وبين
قوله انما تصير المادة مادة بالفعل حيث ان احدهما
مغاير للآخر قوله وانما قيد الغاية بقوله اى كانت
من الغايات التى تحدث بالفعل احترز بذلك عن الغايات
التى توجد قبل الفعل كغايات الامور المجردة عن المادة
مطلقا فانها قبل الكون فلذا قال ليصير البيان خاصا
بالقسم الثانى لا لما قيل انما قيد الغاية به احترازا عن
الغايات التى لا تحدث بالفعل فانها تكون علة فاعلية
لعلية العلة الفاعلية صيرورة كونها معدومة قوله
والجواب ان الطبيعة ما لم تفض لذاتها الى قوله و
شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل وهو الغاية لفعلها
لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام اثبات الشعور للطبائع
وكذلك اثبات العلة الغائية لفعلها وذكر ذلك
بعض اعاظم العلماء وغيات الحكماء حيث تصدى لدفع

شعور الهيولى وفى ذلك اصاب الشفا حيث
قال الرئيس فى الاشارات اشار الى ان للطبائع
شعورا بغايات الحركات وبعضهم استبعدوا
ذلك والشارح المحقق لا ينكره ثم قال انه قد اشار
اليه فى امور العامة من كتاب التجريد حيث قال للاقتضاء
الطبيعة غايات انتهى ولا يخفى ان الغاية يطلق تارة
ويراد بها ما ينتهى اليها الحركة كما نبه عليه الشيخ فى الالهيات
الشفاء بهذه العبارة نفس الغاية التى تنتهى اليها الحركة
وكذلك فى الطبيعيات منه بقوله ان الغاية يقال لما ينتهى
اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود
بالحركة الطبيعة والارادية ايضا محدود والمراد من الغاية
هنا هو هذا لا مطلقا فاندفع ما قيل ان كل قاصد غاية
مقصود بالحركات الطبيعية للاجسام البسيطة والمركبة
التى لا شعور لها لانه لا يكون لحركاتها علة غائية متقدمة
عليها اذ لو كان كذلك لكان لها قبل وجودها وهو
بدليل استحالة كونها ذوات نفس مجردة تقوم هى بها
وايضا يلزم ان لا يكون سببا لتعين غايتها لانتفاء
العلم والشعور فيها مع تعين الغايات ووجه الدفع
ان يقال ان الغاية يقال بالاشتراك بين الغاية بهذا
المعنى وبين الغاية بمعنى العلة الغائية واعتبار التعقل
فيها لا ينافى عدم اعتبارها فى الاولى لان الشعور انما هو

تعيين الفاعل واختياره لا لاجل جعل الفعل ذا غاية وفي
بينهما ظاهر فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الاخر كما يلوح
عما ذكره في الشفاء ان الروية ليست لجعل الفعل ذا غاية
بل لتعيين الفعل الذي يختاره من بين ساير افعال جاز
لك ان تختار كل واحد منها فالروية لاجل تخصيص الفعل
لا لان يجعله ذا غاية فاندفع ايضا ما قاله الامام في اخر
هذا الشك بانه لاخلاص الا يقال ليس للافعال الطبيعية غايات
ولكن ذلك خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول طبيعيات كتاب الشفاء
حيث قال فيه في بحث انتفاء هذا الشعور في الهيولى والصورة
بهذه العبارة وهذا كلام اشبه بكلام الصوفية منه
بالفلاسفة فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ظنه غياث
الحكماء من ان مذهب الشيخ في الاشارات هو هذا ليس الا
افتراء بلا امتراء بل هذا هو الظاهر من مسير شارحها المحقق
الطاب نزاده في حل كلام الشيخ وهذا كما ترى وما قاله الشارح
من انها علة غائية ناس من اشتباه الغاية بها وهذا
ايضا على ما ترى ضرورة ان الغاية والفايدة متحدتان
بالذات متغايرتان بالاعتبار ضرورة كما ان الغرض والعلة
الغائية ايضا كذلك بيان ذلك ان الاثر المترتب على فعل
فاعل من حيث انه تمة لذلك الفعل وثمرته يسمى فايدة ومن
حيث انه طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان ذلك الاثر اذا كان
سببا لاقدام الفاعل على فعله يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا
وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات
يتغايران بالاعتبار فما قاله الشارح المحقق من العلة الغائية فمن
قبيل اشتباهها بالغاية ثم قد يكون الغاية نفس الفعل وقد يكون
ما يترتب عليه وذلك كما يشعر به ما وقع عن الشيخ في التعليقات
وذلك حيث قال ان الغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون معلولا
وجود المعلول تابعا للفعل مثل المشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية
وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكان به غرضا
انتهى وهو صريح في المدعى وقد اشار المعلم الثاني الى الغاية ايضا
ومع ذلك ان الشارح المحقق غفل او تغافل عن هذا وذلك
حيث قال ان غاية الحركة اما ان يكون بحسب العقل او بحسب
الخيال وان كان بحسب العقل كان الواجب يسمى الغاية بالحقيقة
وان كان بحسب التخيل كان اما مطابقا لما يخيل فيسمى عبثا واما
مخالفا لما يخيل فيسمى جزافا قال المحاكم احدهما ان لافعال الطبايع
غايات اما قيل اقول لكن ان يقال الغاية اعم من العلة الغائية قال
المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح القاضي كلمكه وتصلح
ترتب على فعل ما يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته
وفايدة من حيث ترتبها عليه فتختلفان اعتبارا وبهما الافعال
الاختيارية وغيرها فهو بالاجمال اقدام الفاعل على فعله ويسمى
باعتبار هذا علة غائية له وقال في حاشية المطالع اراد بالعطايا السالبة
الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات فانها على الابداء
فايضة على الممكنات من ذلك الجناب المنزه اصالة عن العلل

الغايه والاغراض وان كانت تشمله على حكم ومصالح لا تخفى و

بسوى غايات هذا كلامه على هذا نقول الثابت الغايات لا هال

الطبايع لا تستلزم اثبات العله الغائيه حتى لزم ان يكون لها

تصور وقصد الا ان ثبت الامام ان مراده من الغايه هي العلل

الغائيه فتأمل قال الحاكم فان المادة لا يكون بالفعل الا مع

الصورة لا قبلها اقول حمل صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصلها

بالصورة والصورة ادخ لا يلزم كون العله الاولى علة لذات المادة بل انما يلزم

انما يلزم عليتها لوصفها اي كونها مادة ومحلا للصورة والظاهر

من كلام المص والشرح عليتها بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة

لكن ما ثبت فيما مر ان فاعل المركب لا بد ان يكون علة لوصف

الجمع بين المادة والصورة الذي هو وصف كون المادة

محلا للصورة لا انه علة لتحصل المادة بالفعل ولهذا اورد في

ظهور الدعوى وبداهتها واورد الفصل الذي فيه بلفظ

التنبيه مع ان كون الموجود منقسما الى الواجب والممكن

موقوف على اثبات الواجب وكان غريقا في النظرية قلت اما

الاول فقد اوفى الى توجيهه الشارح المحقق حيث نصب الفاعل

التقسيم التقسيم بحسب ادى النظر ومجرد احتمالها العقلي لا

في الخارج فظهور التقسيم بحسب نفس الامر وح لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج

الى الدليل انتهى ولا يخفى جواز ان يقال دفع الايراد الاول ايضا

ان معنى ذلك الفصل المقصود بالاشارة ان كان في الوجود شيء

الاولى فهو علة لوجود كل شيء ولوجود ماهيات الاشياء كما قال الشارح

الفاضل لكن ما ادعاه من الظهور في قوله

ظاهر فهو غير ظاهر

الى الدليل لا يخلو عن تأمل

الفصل ما ذكره الشارح الفاضل الا ان من هذه الشرطية التي ذكرها

الشيخ لزم عدم كون العلة الاولى سببا لعلل لا ينحصر في الفاعل فقط

ما قلنا في توجيه عنوان ذلك بالاشارة ثم يمكن دفع الايراد الثاني

ان صون الفصل بالتنبيه مما لا يلزم من ذلك بداهة الحكم وظهوره

لكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما ذكره الشارح المحقق اول

الطبيعيات من شرحه وقد سرى اخر البحث عن الكليات الخمس

الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل

المشتمل على حكم كلي في اثباته يحتاج الى الموضوع والمحمول

فيما سبقه من البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما

ذكره الشارح المحقق اول الطبيعيات من شرحه وقد سرى في الموضع

من الكليات الخمس انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته
الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته
تجريد الموضوع والمحمول عن العوارض اذا النظر فيما سبقه عن
البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما
ذكره الشارح المحقق في اول الطبيعيات من شرحه وقد
مر في آخر البحث عن الكليات الخمس انه سمى الفصل المشتمل
على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل
على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن العوارض
اذ النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه انتهى ومن الظاهر
انه لا يلزم ان يكون البراهين السابقة مذكورة بعنوان
البرهانية بهذا الحكم بل يكفي اجراؤها في هذا الحكم وهذا
يكفي لمرتبة التنبيه فتنبه واذا علمت هذا فقول الشارح سابقا
الى ان دليل التطبيق على تناهي الابعاد يمكن اجراؤه في اثبات
الواجب بالذات فلذا عبر عن هذا الفصل الذي بعده
بالتنبيه هذا اصل تقدير كون المذكور فيه على سبيل
التقسيم واما اذا كان من قبيل الترديد كما يظهر من
بعض عبارات صدرت عن الشيخ فحينئذ لا يلزم
صدق كل واحد من الاقسام بل يصح ذلك وان لم يوجد
قسم منها فضلا عن اثباته في مرتبة اخرى فلا يخفى
جواز ان يقال الحاكم اشار الى دفع ما ذكره بقوله اراد
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما

وتحقيق مهية الممكن وهو هذا الفصل انتهى ومن البديهي
على ان ليس المراد من التقسيم الا تحصيل مفهوم الممكن
فتدبر ثم ان الظاهر الشارح المحقق والحاكم ان العلة
الغائية لا يمكن ان تكون علة اولى وينافي اثبات الشفا من قوله
فاذن الذي بالذات للعلة الغائية ما هي علة غائية
ان يكون علة لسائر العلل قال الحاكم والاهمية السرية
ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا الى الفرع
انت خبير بجواز ان يقال المراد بالصورة هنا هي العلة
الصورية وهو مطلق على الاعراض قال الشيخ في طبيعيات
الشفا بعد ما حقق العلة المادية وفصل البحث فيها
قال فاما ما يتولد في العلة المادية واما الصورة فقد يقال
للهيئة التي اذا حصلت في المادة فتمتها نوعا ويقال صورة
لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال
صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات
المقترنة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال
صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء
كان جوهرا او عرضا ويفارق هذا النوع بان هذا قد يقال
للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة
والصورة المأخوذة احدى المبادي هي بالقياس الى المركب
منها ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل في مثله والمادة
وجزء لا يوجبه بالفعل فان وجود المادة لا يكفي في

كون الشيء بالفعل وكون الشيء بالقوة فليس الشيء هو
ما هو بمادته بل بوجود الصورة يصير الشيء بالفعل
واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى جنس او نوع وهو الصورة
التي تقوم المادة وقد يكون بالقياس الى الصنف وهو
الصورة التي قد قامت دونها نوعا وهو طارئ عليها
كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى جسم
ابيض انتهى وقال في الهيئات الشفاء ايضا في فصل
العلل العنصرية والصورية والغائية بعد ما قال فهذا
جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد
يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون
الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة
لكل هيئة وفصل يكون في قابل واحد حتى يكون الحركات
والاعراض صورا وقد يقال صورة لما تكمل به المادة و
ان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما تحرك
اليها الطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث شيء في
المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال الصورة
لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ولكون
كلية لكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة قد يكون
ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير
وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ

فاعليا

فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان
الصناعة هي الصورة المصنوعة في النفس فان البناء
في نفسه صورة للحركة الى صورة البيت وذلك هو
المبدء الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة
البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة
العلاج هي صورة الابراء فالفاعل الناقص يحتاج الى
حركة والات حتى يصدر منا في نفسه محصلا في المادة
والكامل فان الصورة التي في ذواتها يتبعها وجود
الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية
صورها عند العلل المقومة للطبيعة بنوع وعند
الطبيعة على طريق التخيير بنوع انتهى وذكر الشيخ ايضا
في اوايل الطبيعيات للجسم بما هو جسم مبدأ هيولى
ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة او
شئت صورة نوعية من صور الاجسام وان شئت
صورة اذا اخذت الجسم من حيث هو كالابيض او كالنوعي
او الصحيح انتهى وهذا كما ترى يدل على اطلاق الصورة
على الهيئات العرضية ثم ان ما يدل عليه كلام المحاكمة
الفصل من عدم صحة اطلاق العرض على الصورة
الجوهرية ايضا ينافيه ما ذكره الشيخ في فصل في
تعريف اصناف علله عند بيان الاقسام الثلثة
في الاجزاء والقسمان الاولان ما يكون من قبيل النفس

والبدن وهو القسم الاول وما يكون من قبيل الصورة
الجوهرية والمادة الجوهرية والقسم الثالث هو ان يكون
المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل واقدم من ذلك
الشيء ويقوم بها ذلك الشيء وهذا الشيء تسميه عرضا و
ان شئت سميناه جميعا هذه الهيات اعراضا ويفهم اطلاق
الهيئة ايضا ومن الظاهر ان امثال هذه الاقاويل وغيرها
ان الصورة في امثال هذا المقام تطلق على الاعراض ايضا كما
تطلق على الصور الجوهرية وهو من قبيل الاشتراك
وبالجملة ان المادة والصورة كما تطلقان على الهيولى
والصورة الجوهريتين كذلك يقال كل منهما بالاشتراك
فالصورة للهيئة الخاصة في امر قابل له وحدة بحسب
الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض
والجسم ومن البين ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات
الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا
المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها
الصورة السريرية انما هي عرض قائم لا جوهر حال
فيها وكذا صورة السيف والبيت وهذا اولى
من كلام المحاكم ايضا فيما سبق في مرتبة الايراد
على الشارح نفهم ان العلة الصورية والصورة
بهذا المعنى يطلق على حقيقة على الاعراض الا
ان يقال هذا على طريق الالزام على الشارح فتدبر

قال

وبالقياس الى فعله غاية فالعرض والعلة الغائية يتحدان
بالذات ويتغايران بالاعتبار فما قاله الشارح المحقق العلة
الغائية فمن قبيل اشتباهها بالغاية ثم قد يكون الغاية نفس
الفعل وقد يكون ما يترتب عليه فلذلك كما يشعر به ما وقع من التتبع
في المتعلقات وذلك قال ان الغاية قد يكون
نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا
المشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية
وكذلك البناء قد يكون مرضا وقد يكون الاستكنان
به مرضا اخر وهو صريح في المدعى وقد اشار المعلم
الثاني الى الغاية ايضا ومع ذلك ان الشارح المحقق
غفل او تغافل عن هذا وذلك حيث قال ان غاية الحركة
اما ان تكون بحسب العقل او بحسب التخيل وان كان بحسب العقل
كان الواجب المقصود يسمى الغاية بالحقيقة وان كان بحسب
التخيل كان اما مطابقا لما يتخيل فيسمى حبنا واما
مخالفا لما يتخيل فيسمى جرافا قال المص بل ان قرن
باعتبار ذاته شرط مثل شرط وجود علته صار ممتنعا
انت خبير بان هذا بظاهره ينافي ما وقع عنه في كتابه التعليقات
حيث قال ان الموجودات اما ان تكون واجبة الوجود او
ممكنة الوجود والواجب الوجود اما بذاته واما بغيره والذي هو بذاته
فلا علة له والذي هو بغيره فعلته واجب الوجود بذاته وهو
في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود وقد يكون بغيره ايضا
والممكن الوجود هو ذاته ممكن الوجود

تا ايضا

ممكن الوجود اذا لم توجده علته فاذا اوجده صار به واجب
الوجود وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود بذاته
لم يزل عنه انتهى وانما قلنا ذلك حيث قوله ان قرن باعتبار
ذاته مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ههنا ينافي ما وقع
عنه هنالك بقوله وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود
اذا لم توجده علته كما نقلنا ومع ذلك لا يستقيم في نفسه
لاستحالة امكان الممكن بغيره كما بين في موضعه ونظير هذا
وقع عن الفاضل الدواني في حواشيه الجديدة على التجريد
بقوله ان الامكان يتحقق بشرط اخذه مع وجود العلة
او عدمه البتة انتهى ومن الظاهر ان هذا اكثر فسادا
حيث زاد فيه مع وجود العلة ومع فساده في نفسه
ينافي ما وقع عنه بقوله ان الممكن الماخوذ مع وجود العلة
مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته ثم ان غاية
ما يمكن ان يتكلف فيما وقع عنه في التعليقات وذلك بان يقال ان
المراد من قوله وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود اذا لم توجده
علته هو الامكان الاستعدادي وذلك حيث ان المعتبر فيه
ان يكون ومع ذلك لا يكون ما اعتبر الاستعداد بالقياس
اليه فلا محالة يكون لعدمه مدخل في وجوده ولما كان
من لواحق تاثير الجاعل في وجوده فقد عبر عن ذلك بقوله
اذا لم توجده علته وتمام تفصيله في شرحنا على الهياكل كتاب الشفا
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قوله القيوم هو القائم بذاته

ذا الامكان

از محاكات اطلاق بكرده

قوله القيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره فلذا قيل انه الاسم الاعظم
لاشتماله على صفات الذاتية والاضافية معا قوله الحاكم والاول مستدل
لان الممكن لا يخلو اما ان يعتبر لذاته الوجود والعدم او قبل الوجود لكان لا
حمل الامضاء في تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلية والتسبب
ما هو الظاهر من لفظ الامضاء وظاهر ان ليس مرادهم من الامضاء
وبمقام التقسيم ذلك المعنى فالاخرج الواجب تعالى على مذهب الحكماء عن
تعريف الواجب بدخله في تعريف الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يصح الامضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الامضاء هو الضرورة على
ما ذكره بعض المحققين فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في
عدمه ويكون موافقا للمشهور من تفسير الامكان بسلب الضرورة عن
طرفي الوجود والعدم ملاحظا لما مر من الشيخ في الفصل السابق عليه على
ما لا يخفى على الناظر فيه مع قول معنى كلام الشيخ ان الممكن وهو ما لا ضرورة
في وجوده ولا في عدمه ليس بمعنى موجود امن ذاته والا لكان وجوده
ضروريا معين ان كون وجوده من غيره اذ من الحال الضرورة ان يكون موجودا
من ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج
الى تكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لا مرجح احد طرفي
الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشيخ لم يتعرض
له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتاخرين انتهى وهذا كما ترى اما
اولا فلان المراد من امضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا بامضاء الغير
على نحو ما قالوا الظهور قائم بذاته واراد بذاته سلب قيامه بالغير واما ثانيا
فلان الوقوف النظر عن ذلك مقول ان هذا تفسير في زاوية الرأي من ان

[illegible] من ان الوجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كما هو لازم الجهة او لا فان
ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا التفت السوال الى النفس البالغ ظهر
بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الوجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس
عين الوجود لا يمكن ان يضاف اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين عليه
الحال قال الشيخ في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته من
غير اعتبار شيء اخر فاما ان يكون موجودا او يكون ما يطلق واجب الوجود
لذاته على الثاني ويمكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذا القسم مضمن
ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود او لم يكن كذلك
بل يعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته
ذات يمكن ان يتصور الا موجودة انتهى كلامه ومن الظاهر عنه انه لا لزم خروج
الواجب في التقسيم الا فيما بالضرورة كما ظن بل تقسيمه بها لا نظر الى الشيخ
نعم انه وقع تفسير وجوب الوجود باستغناء الذات في الوجود عن الغير او نفي
ثبوت الوجود نظرا الى الذات الموجودة كما وقع في تقسيم الشيخ كان كل منهما ملا
الواجب على مذهب الحكماء والمتكلمين ثم ان ما ذكره من ان معنى كلام الشيخ ان
الممكن اي الاضرورة في وجوده ولا في عدمه لشيء من وجود امر ذاته والا
لكان الممتنع وسنده احتمال الاولوية وكونه عن مبدعات المتاخرين لا يناسبه
لان احتمال القوي يحتاج الى دليل ضرورة ان معنى الامكان سلب الضرورة عن الطرفين
لا المساوي على ان هذا الاحتمال قد اشار اليه الشيخ [illegible]
وفي حاشيته على مراتب التجريد بقوله اقول قد اشار الشيخ في هذه العبارة الى ان كل ما
المنقول عن الاشارات الى فائدتين جليلتين احدهما نفي الاولوية الذاتية [illegible]
الكافية في وجود الممكنات [illegible] الاولوية الذاتية على الاطلاق عن الممكنات لانه لو كان
[illegible]

بديهي حتى انه لم يحتج الى استدلال وتنبيه واحدهما ان الممكن الصرف سواء
كان واحدا او جملة متناهية او غير متناهية محتاج الى مرجح خارج عنه
ترجح احد طرفيه على الاخر والخارج عن جملة الممكنات الصرفة ليس الا اياها
وذلك حيث قال او لا ما حقه في نفسه الامكان فليس بمرجح موجودا
من ذاته فانه ليس موجود من ذاته اولى من عدمه وثانيا فوجود كل ممكن الوجود
من غيره انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الفائدة الاولى اولى في اثبات مطلب
صاحب التحصيل ما قاله حيث انه اولى الى وجه عدم التعرض للاستدلال
في ابطال هذا الاحتمال بسبب بديهيه والضرورة وان كان ذلك محل
كلام لان ما وقع عن الشيخ بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
الا اشارة بل دلالة على المتعرض لهذا الاحتمال وابطاله ويمكن ان يعلل
على ما ذكره في الفائدة الثانية ان الغير اعم من الجزء والخارج واثبات
الاحتياج الى الخارج مع قطع النظر عن عموم الغير الواقع في العبارة
محل تامل ويدل عليه ما قاله في شرح الدليل الذي لهذا الفضل في
ابطال علية الجزء واما ان تقتضي علية هي بعض الاحاد وليس بعض
الاحاد اولى بذلك اذا كان كل واحد منها معلولا فان علية اولى
بذلك انتهى وبعد هذا قال واما ان تقتضي علية خارجة عن الاحاد
كلها وهو الثاني انتهى ومن الظاهر عن هذا ان مراد الشيخ ليس كما
ذكره القائل بنفي صاحب التحصيل وما قال هنا فهو ماخوذ من كلام الامام في
شرح الفصل الذي لهذا الفصل بقوله والتقرير على الوجه
الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بدمن شيء يحتاج اليه جملة
تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها لكل موجود مغاير لها والاحاد

وجب ان يكون خارجا منها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها
فاذن واجب الوجود وعليه ما ذكره المحاكم فما سيأتي اثبات الاحتياج
الى الخارج ان تم فما ذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل بل الفصل الذي
كان عنوانه شرح وما ذكره الشيخ في الشرح تشعر بان يحتمل الامكان وما
ذكره في الفصل وهو يراد هكذا الاصل لا يتم الاحتياج الى الخارج كما اوما
آنفا وابطال العلية الجزء بما ذكره لا يدل على مراده بل يدل على مراد ما على ان هذا
ابطال العلية الجزء بما ذكره الشيخ في ذلك الفصول يحمل ما لم يرد الايراد لعبر
تجوز عليه ما فوق المعلول الاخير واما هذا فالمحاكم وان يحتمل ان
الاول استلزم الثاني فالسؤال عليه كان في ايراد الملزوم استدراكا لا اقول
اقول الملازم الاستدراك لو اورد الملزوم مع اللازم والظاهر ان مراد
الشارح من انه اشار الى فساد القسم الثاني في انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثاني وح لا استدراك واما اعتراضه الاخر فمندفع
ايضا بان ليس مراده رحمه الله تعالى ان منطوق كلام الشيخ او مراده من
قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استحالة الترجيح بلا مرجح
بعينه بل مراده من هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان كون ذلك
دليلا على ما ذكره فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل اما اذا كان
المدلول الخيث منتقلا منه الى دليله كما في قضايا قياساتها معها انتهى
هذا كما ترى كون بيان مراد المحاكم والامام انه بناء على اخذ الكلام على
الحقيقة كما هو المتبادر يلزم الاستدراك فاذا انفتح باب المجاز ملا يترتب
على ان ارتكاب المجاز بلا قرينة صارفة عن الحقيقة غير صحيح فالقول بان
القرينة هي هذا الايراد وايضا ان المجاز لا يصح في المركبات قال ابن الحاجب في

مختصر الاصول والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وحكايته
الكتابية ايضا لا تحقق ههنا على ما هو تخصيص اكثر اهل العربية وما ذكره في
دفع الاعتراض الاخر ليس بشيء ايضا وبيان عدم اقتضاء ذات الممكن وجوده
وعدمه لا يكون دليلا على استحالة الترجيح بلا مرجح بل مقول القول يدل
بها ايضا كيف ذا والدليل لكون الشيء ممكنا وجوده كما حقق في موضعه
والمانع في الاستدلال الاستلزام لا الاحتياج
المنطوق وغيره وتجرد عدم الاقتضاء الى الممكن الوجود او العدم
ما لم ينضم اليه حدث لكون الوجود والعدم متساويا بالنظر اليه وكذا لو
اولويه احد الطرفين بالنظر الى الاستواء كان هذا استدلالا اوضح وربما اوجز
الدليل الخفي ويلاحظ مستلزما على ما نقول هذا التساوي والاطلاق الكفي
في عدم الاقتضاء ولا يجب ايضا استحالة الترجيح بلا مرجح في بيان هذا اصلا
بل المقصود منه احتياج الممكن الى غيره في الوجود اذ يضم بعض مقدمات
اخرى يلزم كما يفهم من تحرير المحاكم كلام الشارح آنفا ونظهر ان هذا الكلام
اي ما يشتمل عليه عدم الاقتضاء بالنسبة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ليس
من قبيل قضايا قياساتها معها والكلام فيه نظر اذ ذلك المدلول الدليل
الكلي كما يفهم من كلام الشارح على ما قرره المحاكم بقوله اجاب الشارح بان المراد
اثبات احتياج الممكن الى شيء اخر وكلام المحاكم على الشارح في كون قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه اشارة الى استحالة الترجيح بلا
مرجح قال المحاكم وفيه نظر لانا نريد انه لا بد من شيء واحد اما اقول القول
يكون بمختار الثاني والمنع مندفع بان الكلام في الدليل المستقل والعلة المستقلة
لا بد ان تكون على كل واحد من آحادها اذ لو احتياج واحد منها الى غيره
لاحتاجت الجملة ايضا بالضرورة فلو يكن ما فرضناه علة مستقلة جملة مستقلة

وفيه بحث لانا ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون بعينها
علة مستقلة لكل واحد من آحادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل بمعنى
على التدريج فح لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد لزم
تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة
لكل واحد من آحادها بعينها او مشتملة على علة آحادها فمسلم لكن يقول
في الجملة جزء وهو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الغير النهائية فا
علة مستقلة للجزء الاخير ولكل ايضا اذ بايجاده المعلول الاخير وهذا الجملة
ولا تحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر وتشتمل على علة كل واحد غير المعلول
الاخير واما ان الفاعل عدوه من اقسام العلة الخارجية فكيف يكون جزءا
فهو ظاهر الفساد اذ الكلام في ان الجزء الكلي لا يجوز ان يكون جزءا
وهو اول المسئلة ولا شك في ذلك ان يعتبر مفهوم الفاعل اصطلاحا كونه
خارجا لان هذا مبني على ان المؤثر لا يكون جزءا والتفصيل انه اذا اريد علة
الجملة الفاعل المستقل فحاصله انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير
الغير النهائية وعلة ما فوق المعلول الاخير فيه الغير النهائية وهكذا وان
اريد ان العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلول بل تأخره
كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون علة المعلول كالجملة
من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل انتهى وهذا كما ترى ان الجزء الجملة
وان كان فاعلا لها ولكن المحتاج بالحقيقة الى هذا الجزء غير وهو الجزء
الذي كان خارجا عنه وان كان هذا الجزء الكل ولذا قال السيد المدقق
في دفع ايراد اورده بعض الفضلاء بقوله ومنها ان جعل الفاعل مطلقا
من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لان هذا الفاعل في المثال المضروب

العلة المتأخرة معنى جميع ما هو المعلول ويعلم المختار انها عين الجملة انتهى

بحث

بحث اذا المعلول المذكور بتمامه لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج اليه
الذي هو العلة والبعض الآخر منه وهو الواجب يستغني عن الفاعل على التحقيق
على الحقيقة لبعض ذلك المعلول وهو خارج عن ذلك المعلول فيكون الفاعل
خارجا عما هو فاعل بالحقيقة قلنا الحاكم بتسلسل الممكنات انما يكون
لو كان آحادها موجودة معا قيل اقول هذا الكلام يدل على تصور ان
بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام
في الشرح وصرح الامام به في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام
الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اقول ان
حيث قال بل ذكر الثاني واراد ان من لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ
والشارح في هذا الفصل والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في ان المطلوب
ليس الا اثبات الموجود الخارج عن سلسلة ذاته واجب الوجود وما يعد
التسلسل واما ان وجود هذا الموجود كان منافيا لتحقق التسلسل
آخر لا معلول الغرض ولم يتعرض له الشيخ والعجب ان الامام بعد ما
في شرحه ان المطلوب ابطال التسلسل فقط لا على وجه جعل الفرض
لتحقق وجود الامر الخارج لابطال التسلسل وهذا منه عجيب في الشارح
المحقق لم يؤاخذ عليه هذا وصاحب الحاشية لم يتعرض به ايضا هذا
وعجب عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا كان الامور المتسلسلة
لم يحتج جعل موجود حتى يحتاج الى علة خارجة فتأمل انتهى ولا يخفى ان
التسلسل انما يستلزم اعادة الذاهبة الى الغير النهائية الى الامر الخارج
عينا الذي نسبته الى جميعها وبعضها واحد والحال ان نسبة الوجود

والعدم اليها كنسبتهما مثلا الى زيد فكما انه يحتاج في وجوده الى علة
كذلك يحتاج احاد تلك السلسلة اليها وبالجملة لو كان الواجب طرفا
لهذه السلسلة ونهايتها يلزم انقطاعها به وسا ولاشاهيها او على
الامر اشتبه على المحقق الدواني فاورد اولا بان القدم حيث قال اعلم
ان البراهين المؤدية اليها الى اثبات الواجب منحصرة في تسعة احدها
يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على اثبات
الواجب تعالى ثم ينتقل الى ابطال التسلسل انتهى وهذا كما ترى انه يصح ابطال
التسلسل على تقدير اثباته تعالى اذا كان واضحا في نظره بحيث ينتهي احاد اليه
وليس الامر كذلك لان نسبته اليها وان كان بعض من ابطلها على اسنادها
وهو نسبة الايجاد والتاثير وانتهاؤها اليه بمعنى استنادها اليه لا
اثباته الشيء الواحد وطرقه والحق الحقيق بالتصديق انه يصح بعد اثباته تعالى
الانتقال الى ابطال التسلسل وذلك بان يقال اما ذهبت احاد السلسلة
الى غير النهاية حيث انه لو ثبت واجب الوجود بالذات حيث ان كلا
منها مستند الى الاخر وهو لا يكون مستندا الى الخر مثله وهكذا الى
لا يتناهى وانما يلزم ذلك على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك وهو خلف
باطل حيث انه يستلزم ثبوته تعالى فيلزم وجوده على فرض عدمه و
بعبارة اخرى ان ثبوت الواجب على تقدير عدم استناد ممكن ابتداء
او بواسطة اليه يكون خلفا لانه على تقدير نقيض المطلوب لا
مطلوبا فكانه قال ان لم يستند اليه كذلك ممكن يلزم وجود ممكنات
يدورا ويسلسل وعلى كل التقديرين يلزم من عدم هذا الاستناد
وجوده فيكون محالا لانه بطلان نقيض المطلوب فيظهر حقيقته و

الكلام

من هنا ظهر جواز توجيه ما وقع عن المحقق الدواني بان بعض الطرق لا
يتوقف على ابطال التسلسل اولا ودل على اثبات الواجب تعالى ثم ينتقل الى ابطال
التسلسل كما نقلناه آنفا وباقرارنا من انه يلزم التسلسل على تقدير عدم الواجب فاذا
استلزم ثبوته تعالى على تقدير عدمه تعالى عن هذا ثبوته ثم يلزم بطلان التسلسل
على تقدير ثبوته تعالى وذلك لان لزوم التسلسل كان على فرض عدمه تعالى فاذا ثبت
وجوده يلزم بطلان التسلسل ومن هنا يعلم حال قوله والعجب ان الامام بعد ما
صرح اولا والحاصل على التوجيه الذي ذكرنا ان ابطال التسلسل على الفرض لا ينافي
جعل النتيجة وجود امر خارج بل هذا يدل على بطلان التسلسل على فرض ثم ان
في تقرير الامام للاستدلال على وضع جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا يبعد منه
قوله ان على ان الغرض من هذا ابطال التسلسل كما لا يخفى على من نظر في تقريره فلا
يقع منه ما يدل على التنافي والتعويل على ان المقام عنده ان هذا البرهان
لا يدل على فساد التسلسل بوجه ما ووجه ما ذكرناه وجعل النتيجة وجود امر خارج
لانا فكما علمت يدل على ما ذكرناه واي ما وقع من الامام والشيخ ان هذا الطريق
لا يدل على ابطال التسلسل اولا فوضحنا مما تقدم على انا نقول كما اوضحنا الان
المراد بهذا التسلسل هو الذهاب لا الى اول وعدم الرجوع وعدم الاستناد
في مرتبة الى الواجب فاذا عرفت هذا ظهر انه لم يقع من الامام عجب وكذلك
عن الشارح والمحاكم واما ما ذكره بقوله وعلى هذا كان السوال الذي
لا طائل تحته ثم يقول ان ما وقع عنه بقوله اذا تعاقبت الامور المتسلسلة
لم تحقق جملة موجودة الخ ان اراد بانه لم يتحقق في آن واحد فهو مسلم
ولكن لا يلزم من ذلك نفي وجودها مطلقا وان اراد بانه لم يتحقق في
جملة تلك الازمنة فهو ممنوع والسند ظاهر وبالجملة انه يصح وجود تلك الامور

كلام

طريقه

المتعاقبة في الواقع محتاج لا محالة الى علة وهي خارجة عنها وان لم يكن موجودة
فان قيل مثال هذا الحركة حيث انها غير موجودة في الآن ولا يلزم من ذلك نفي
وجودها مطلقا ومن ههنا ظهر حال ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل
في ان ليس للحركة والزمان شيء مقدم عليهما الا ذات الباري وان لا اول لهذه
العبارة انه لو كانت عشرة متناهية متوالية في الوجود واحد بعد واحد بطلان الاخير
فلا يشك ان هذه العشرة بكون كل واحد منها موجودا بالفعل وقتا ما
والكل غير موجود بالفعل فانه لا كون لشيء من هذا الكل من حيث هو كل موجود البتة
وكذا ما في اواخر النمط الخامس من هذا الكتاب ان جميعها لا يمكن ان يقال
واما كون غير المتناهي كله موجود الكون كل واحد وقتا موجودا فهو توهم
خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد انتهى ولا يخفى ان ما نقل عنه اولا
ينافي ما وقع عنه في امر الحركة والزمان من وجودها في الاعيان وان لم يكونا
موجودين في الآن وما قاله من ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا
بالفعل وقتا ما والكل غير موجود بالفعل ان اراد به انه غير موجود في وقت واحد
كل واحد فسلم ولا يلزم من ذلك نفيه مطلقا وان اراد به انه غير موجود في
الخارج فهو ممنوع والسند ما مر في قوله في امر الحركة والزمان واما ما ذكره
اواخر ذلك النمط على ما نقلنا فيه ان الدخول في الوجود لا ينافي عدم انحصار
الموجودات فيه فذهابها الى الا تناهي ومن ههنا لاح حال ما قاله الشيخ في هذا
الكتاب كما مر الشارح المحقق حيث تصدى لما بعد بقوله لما فرغ عن ذكر
اقوال القائلين ان الواجب اكثر من واحد فشرع في بيان اقوال القائلين بان واحدا

بعد تقاربهم على ذلك افترقوا فرقتين ثم في انفصال الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل ضرورة موجدا لما قوله واحتجوا على ذلك بان الحال لو كان كذلك لزم القول
بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب تناهي الحوادث
موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود واذن يكون لها نهاية كل يتحصر في
الوجود والانحصار ينافي تناهي عدم التناهي وان لم يكن لها كل يتحصر
لما عادها معا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد انتهى والحال
ان عدم التناهي لا ينافي الانحصار في الوجود على معنى ان كون جميع آحاد السلسلة
الذاهبة الى غير النهاية موجودة بالفعل ومع ذلك لا تنحصر آحادها على ان
تقف في مرتبة لا تتجاوز عنها الى ما لا يتناهى وقال الحاكم وهذه الصورة وان كانت
مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبتنية على تقدم السبب على
المسبب بالزمان قبل القول بتقدم العلة بالزمان على المعلول بان كون الشيء
والايجاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا يتخلف بعد الايجاد
شيء معه في جميع مراتب المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة الى معلوله
ولا يخفى انه ح ينتهض الدليل اذ يتحقق وقت في سلسلة موجودة ما
وثانيهما ان يتقدم العلة بعد الايجاد وهذا يعينه بقاء المعلول بعد
انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه
ويقارنه وهو المتقدم الزماني اذ التقدم الزماني يحصل في الصورة
الاولى مع صحة اقامة الدليل اعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم
الزماني على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح
رح على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر
في الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام العلة اذ لو ثبتا

كون

ايضا

العلة

تحصل أجله موجودة معاً وقت الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلائم
الحمل على الثاني حمله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم تحقق
صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارناً له ملازماً
فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلازمه
اشارة الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيده ان ما ذكره في اول النمط الثالث
هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم
العلة على معلولها بالزمان غير جائز فاسد انتهى وهذا كما ترى لا ينافي
ذكر الحاكم في توجيه ما وقع عن الامام اذ ليس كلام الامام الا ان
السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زماناً الى قوله فهذه الصورة
تبنى ايضاً على تقدم السبب على المسبب بالزمان بهذا المعنى والحاصل
ان تمام الاستدلال يتوقف على نفي التقدم الزماني على هذا الوجه
وهذا احسن من دون فساد اصلاً وللمتقدم الزماني افراد
منها هذا الفرد فاطلاق المتقدم الزماني عليه ليس بمعزل
بل يمكن ان يدعى ان هذا فرده الكامل فلا اعتراض على الحاكم
كما يظهر من ظاهر صاحب كلام هذا القائل وبالجملة ان
مبنى هذا البرهان على ان يكون علة الحدوث علة البقاء
حتى يكون الممكنات موجودة بمجتمعة ولا يجوز ان لا
يكون مؤثر المؤثر باقياً في آن تأثير المؤثر في معلوله
فلا يلزم اجتماع مؤثر المؤثر مع معلوله المؤثر
المتأثر عن مؤثره وهكذا فلا يلزم اجتماع
الممكنات الموجودة في الوجود فيدرء

بل هو القائم بذاته المقيم لغيره فلذا قيل انه الاسم الاعظم
على صفاته الذاتية والافعالية معاً **قوله** وهو استناد
الشيء الى ما قبله بالزمان محال هذا ليس بشيء حيث انه
ادعى جواز ذلك بل قال لا يثبت هذا الدليل على هذا التقدير
وما تعرض لكون ذلك ممكناً ثم ان ظاهر الشارح المحقق
انه فهم من كلام الشارح الفاضل انه قال مبني على امتناع
تقدم وجود العلة على معلولها زماناً ثم قال وفيه
حيث انه على هذا التقدير يجب وجود الاسباب والمسببات
مترتبة الى لا نهاية ويمتنع حينئذ ولعل مراد الشارح الفاضل
من ذلك امتناع المسبب مع انعدام السبب بالزمان ومما
يدل عليه قوله فكانت الاسباب والمسببات معاً **قوله** يشترط
ان يكون الخ انما قيده به مع ان الكلام في جملة مركبة من
الممكنات وذلك حيث اشار الى ما حققه الشيخ في الشفاء
والنجاة من ان كل مركب مما هو مركب ممكن سواء كانت اجزاؤه
ممكنات او ممتنعات او واجبات ومع ذلك لا يلزم من
امكانه امكان كل جزء من اجزائه فاذا لم يكن ذلك التقيد
لا يلزم من امكانه احتياجه الى علة خارجة عنه لجواز تركيبه من
الواجب والممكن والحاصل ان العلة القريبة للمركب انما تكون اجزاؤه
ولو فرض انها ممكنات بالذات لاحتاجت الى العلة الفاعلة
ويكون افتقارها اليها حينئذ بالعرض واما اذا فرضت واجبات
بالذات فلا تفتقر الى العلة الجاعلة مطلقاً فلا افتقار للمركب

الشارح م

منها الى تلك العلة اصلا لا بالذات ولا بالعرض
واما اذا فرض بعض اجزائه ممكنا وبعضها واجبا
فيفتقر ذلك المركب الى تلك الاجزاء بالذات والى العلة
الفاعلة من حيث افتقار جزئه الاخر اليها فاذا تقرر
هذا فنقول قد ظهر حال ما قال العلامة الدواني
من انه يمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد
الواجب لذاته كان الاثنان منه اعني معروض الا
ثنينية دون العارض اما ان يكون واجبا لذاته
او يكون ممكنا لذاته والاول باطل لافتقار هذا
المعروض الى كل واحد من الاحاد فالافتقار
ينافي الوجوب كذلك الثاني لان الممكن لا بد له من
علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض
فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه
واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد
وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء
على ما هو المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها
على المعلول فلا مانع من ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب
والمعلول الاول مثلا علة تامة لذلك المجموع ثم قال لا
يقال ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواحد الواجب
وذاك الواحد الواجب من غير ان يتحقق شيء اخر هو المجموع
لانا نقول وجود المجموع اعني معروض الهيئة المجموعية بدون

العارض

العارض بديهي هذا كلامه ولا يخفى انه ان اراد بوجوده
البديهي الوجودين الواجبين كل واحد منهما فهما لا
يحتاجان الى علة جاعلة اذ ليس الموجود ههنا الا هذين
الجزئين فهما لو احتاجا الى علة كذلك فهو اما لهذا او
لذلك وليس شيء منهما الاحتياج الى تلك العلة فكذا
المركب منهما وان اراد بوجوده البديهي وجودا واحدا
عرض لهما فانا لا نسلم ان لهما وجودا كذلك يحتاج
ذلك الى علة ضرورة ان معروض الهيئة الاجتماعية
ليس الا ذات هذا الواجب وذلك الواجب وهما لا
يستلزمان وجود المركب الا ترى ان الهيولى والصورة
علة قريبة لهيئة الجسم كما نص عليه الشيخ في الطبيعيات
فلو كانت الاجزاء نفس المركب بهذا المعنى لزم من
عليتهما القريبة اياه تقدم الشيء على نفسه فقد
ظهر ان معروض الهيئة الاجتماعية ليس الا نفس تلك
الاجزاء لا مطلقا نعم انه لو كان هنالك وجود
اخر تالفي يغير عنه بالاجتماع لاحتاج مثل هذا
المركب باعتباره الى علة فاعلية ايضا بحسب ذلك
الاجتماع لا غير وذلك لان احتياجه اليهما اما
لا يحتاج احد جزئيه او كليهما او اجتماعهما والاول
باطل اذ الكلام في مركب من اجزاء كل منها واجب
لذاته وكذلك الثاني لان استغنا كل واحد

الجزئين عنها ملزوم لاستغنائهما معا فتعين ان
يكون احتياجها اليه للاجتماع وهو امر ممكن وعلة
الفاعلة او التامة ليست الا معروضه والمفروض
خلافه لان الكلام في معروض تلك الهيئة وليس ذلك
الا نفس الاجزاء ونظير ذلك بوجه ما نفس المادة والصورة
اللتين هما جزءان للجسم معروضان للهيئة التالفة الاجتماعية
فانا لو قطعنا النظر عنهما فلم يبق الا نفس ذاتهما ولو
فرضنا ان وجود الاجزاء يستلزم وجود المركب بما
هو مركب مجتمع لا يكون المعلول بعلة الصدورية نفس
الواجبين ولا واحد منهما بل ليس ذلك الا اجتماعهما و
بالجملة ان لمجموع الاجزاء اعتبارات وافتقار الى العلة
الفاعلة باعتبار اجتماع تلك الاجزاء او تالفها والعلة
المستقلة لكل جزء ان معا واما اجزاؤه باسرها فلا يحتاج
الى علة صدورية مطلقا فنشاء الغلط وضع ما ليس
بمعلول موضعه وذلك بخلاف المركب من الاجزاء الممكنة
لاحتياجه الى العلة الفاعلة من حيث الاسر والاجتماع معا
والكلام في ذلك المركب بحسب الاعتبار الاول لا مطلقا
ثم ان ما استدل على ما ادعاه من الضرورة متصلا بما
نقلنا عنه بقوله فان اشفاء المتعدد انما يكون باشفاء
واحد من احاده والاحاد باسرها انتهى وفيه ما لا يخفى
لانه ان اراد من المتعدد هنا نفس تلك الاحاد التي يعبر عنها

بالاجزاء بالاسر فمنع جواز اشفائه والسند ما مر وان اراد من
المتعدد تلك الاحاد بما يعرضه من التالف والاجتماع باعتبار
عروض الهيئة الاجتماعية له فلا نسلم ان اشفاءه يكون باشفاء
ما لها من التالف وهو شرط من شرائطه الا يرى ان انتفاء
المركب من النفس والبدن باشفاء تعلقها التدبيري بتصرفه
عنه وذلك باشفاء مزاجه ثم قال ولذلك قد تقرر في
موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول
شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان
في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي تشمل عليها
المعلول على ما هو المشهور ولو لم يكن كل منها شاملا اخر لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث انتهى وفيه ان وجود
المجموع لو كان غير وجود الاجزاء كان لكل منها تقدم عليه فلا
يكون الصادر من المعلول الاول ومن المركب منه ومن الواجب
لذاته في رتبة واحدة لان الصادر عما هو متقدم على الشيء
ليس في مرتبة ما يصدر عما هو متاخر عنه وقد ذكر انهما في درجة
واحدة ثم نعود الى حيث فارقناه فنقول قد علمت ان هذا
المركب لو احتاج الى العلة الفاعلة فانما يكون من جهة الاجتماع
لا باعتبار هذا الواجب وذلك الواجب ولا باعتبار اجزائهما
بالاسر واذ ليس فيه جزء يحتاج الى علة فليس لنا ان ننقل الكلام اليها
بالاسر فقياس المركب من الواجبين الى المركب من الممكنين لا يكون

كونهما

الامع الفارق فقد اتضح ان للممكنات اقساما بعضها
يحتاج الى الفاعل فقط وبعضها اليه والى شرط او شروط معا
وبعضها اليهما مع رفع المانع او وجود المعدّ او كليهما و
بعضها الى الاجزاء فقط كالعدد المركب من الوحدات
ضرورة انها كافية في حصوله ولو فرضت انها واجبات
لذواتها فقد استغنت عن العلة الفاعلة ايضا وهذا معنى
قولهم احتياج المركب الى الفاعل باعتبار اجزائه لا مطلقا
ومن ههنا ترى الشيخ انه بعد الاجزاء التالفة للشيء علة قريبة
له قال في طبيعيات كتاب الشفاء ان العلة القريبة للجسم هي الهيولى
والصورة فقط ولم يعد الفاعل لوجوده منها وقال في
الهيات هذا الكتاب ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون
معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل الانثيّة فانها
في حد كونها انثينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده
ظاهر انتهى وهو صريح في ان لبعض الاشياء علة لا يكون فاعلا
فضلا عن كونها فاعلا مستقلا والا لما صح ان يقال انها
بمعنى علة اذ فاعل الشيء يجب ان يتقدم على معلوله بالوجود
على ما هو المشهور فلا يكون كل معلول فاعل فضلا عن ان يكون له
فاعل مستقل فسقط ما اورده بقوله وهو يخصص في المقدمة
الكلية الضرورية من غير سند ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص
في كل مقدمة كلية ما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من
البراهين في شيء من المواد انتهى ولا يخفى انه انما يصح لو لم يكن

ذلك الاسانيد المعتبرة سيما في هذا النمط الذي نحن بصدد
شرحه وتوضيحه بما وقع عن الشيخ بقوله ان العلة الفاعلة
بمعنيها او معناها علة لعلية العلة الفاعلة ومعلولة
لها في وجودها انتهى ثم قال بعض الاجلاء متصلا بما
نقلنا عنه نقلا عن الشيخ في التعليقات هذه العبارة كل
اثنين فالواحد منهما يتقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود
واحد منهما دون وجود الاثنين الا ان الواحد موجود
وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية فرضت انتج منهما
انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود بشيء
ولا يخفى ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على ان هذا
المركب لا يمكن ان يكون واجبا لذاته لان الواحد منهما
يتقدم عليه طبعا فلا يكون واجبا لذاته والا لما تقدم
عليه شيء ولم يعلل امتناعه باحتياجه الى فاعل متقدم
لا يمكن ان يوجد وقال ان هذا انما ينتج اذا انضم اليها
ان الواجب لذاته لا يتقدم عليه شيء باية قبلية فرضت
ولم يقيد ذلك بقبلية العلة الفاعلة او التامة الثالث
وفي انه هو شيء لشيء اي هيئة لجزء مع جزء كالهيئة
القائمة بالسقف مع الجدران ولا يخفى جواز ان
يكون المراد من قوله لشيء انه يكون مع الاخر علة قابلة
لا فاعلة وهو ظاهر ولكن بقي الكلام في الشق الثالث

لان الشيء الواقع اولا هو المزاج بل الصورة وعلى التقديرين
لا يمكن ان يكون من شيء مع شيء لانهما علتاه القابلية كيف
وان المفيض هو الله تعالى فلا فرق بين القسمين في ذلك فالقول
بلفظه من على هذا دون الاول لا يخلو من مناقشة فتامل
كون الصورة مبدأ للانفعال لا ينافي ان يكون معلولة
لقابل بل الظاهر في العبارة ان يقال ان الاحاد اي
الاجزاء بالاسر اما ان يعتبر فيها امر زايد او لا يعتبر فعلى
الاول اما ان يكون ذلك الامر مبدأ للاثار الخارجية
وذلك على ان يكون شيء لشيء مع شيء منه سي واما ان لا
يكون كذلك فيكون حينئذ شيء لشيء مع شيء فقط والاول
هو الثالث والثاني هو الثاني والثاني من الاول هو
الاول فالانواع ثلثة فليتامل قال الممكنات اولا علة الواحد
واحد من الاحاد لانه لو لم يكن علة لكل واحد واحد فلا
يخلو اما ان يكون علة لكل واحد او يكون علة لبعض دون
بعض لا سبيل الى الاول لانتفاء احد جزئيه وكل منهما باطل اما
الاول فلاستلزامه عدم احتياج الكل واما الثاني
فلانه لا يكون العلة علة على الاطلاق حيث انها غنية
عن علة لا يحتاج المعلول الى غيرها قال الظاهر ان يشتمل على غير
احترز به من الجملة المركبة من الواجب والممكن فانها
تحتاج الى علة خارجة لانها لها علة غير معلولة قال ان
المصنف كل جملة مركبة من علل ومعلولات الى قوله فهي طرف

قال

الاحاد بدون

قال الزاهد

بالبعض الذي هو علة ذلك البعض اقول منه بالعلية قيل اقول اورد على
ان دعوى الاولوية ممنوع بل يقول ذلك البعض اقول العلية بالنسبة الى
الجملة وعلة علة جزء الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة اولى
كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية هلم ان كون العلة البعيدة اولى
بالنسبة الى معلول لمعلوله هذا خلف على المنقول المانسبان العلة المستقلة
لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد او مشتملة على علة كل واحد فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية كان اولى بالعلية للجملة انتهى وهذا كما ترى ان هذا الاثر
شهور بينهم واولوية علة العلة تاثيرها في المعلول بغاية وحكاية
العلة البعيدة من قبيل المغالطة حيث ان المستدل لما ذكره الناس
وشدة نظرا الى كراهة ومن الظاهر ان علة العلة اولى بالعلية لحيث الشدة
والتاثير من العلة قال الحاكم لا نقول شيء كان كل واحد من الموجودات
ممكنا كان وجوده من غيره اقول قال غياث الحكماء في الرسالة المعقودة منه
لاثبات الواجب تعالى القول على ما ذكره لم يلزم ان يكون لجميع الممكنات علة واحدة
بل علل لجميع الممكنات فلعل تلك العلل هي علل لاجزاء الكل ولا يلزم ان يكون
الشيء علة لنفسه ولا لعلته فان كل علة نوعية لكل واحد من الممكنات
غير على ان ظاهر قوله فهو المنقول اذ انه معدوم محال انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال مراد الحاكم انه كما ان كل واحد من الممكنات اذا اخذ
واحدا فطلب له علة فاذا اخذ مع غيره وحصل الاثنان فلا يطلب لهما
علة وكان لهما وجودان ولا شك ان هذين الوجودين غير كل واحد منهما
فاذا طلب لهما علة فترددنا في العلة وعلى هذين الوجودين ليست العلة كل واحد
منهما بالخصوص بل يمكن ان يكون مجموع علل الاحاد وهذا المجموع انما

للجملة

الاحاد المعلولة

فقوله النظر الى انه كونه معدوما

نفس المعلول او جزؤها وخارج عنه وعلى كل من شقوق الترديد نقول
ما قالوا وقوله فان كل علة تحتاج على واحد من تلك المكانات لا غير كما يحدى نفعا
لان الكلام في المجموع فان قلت لا يجوز ان يكون علة المجموع بالمعنى المذكور
نفسه بمعنى انه كافي في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عن الشيء حتى
على طريق توزيع الاحاد على الاحاد قلت انه لا شك في ان الاحاد بالمعنى
المذكور التاني اي بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية موجودات مكثرة
كما ان كل واحد منها موجود مكثر وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة
موجدة كافية في ايجاده كذلك المكانات الموجودة محتاجة الى علة
موجدة كافية في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة
علة موجدة هي تلك السلسلة كانت العلة الموجدة لكل جميع تلك العلل
الموجدة للاحاد مع تقوم جميع تلك العلل الموجدة التي هي علل موجدة
للسلسلة بامرها اما ان يكون جميع السلسلة او داخل فيها او خارج
عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة
الموجدة للشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا بسيطا او مركبا من اجزاء متناهية
او غير متناهية يجب ان تتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال
تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من
السلسلة باجزائها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما شيئان
قطعا فالاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله استدلالا
والثاني مما تنبه على بطلانه بديهة على انه قد فرض اعني سواء فرض
تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور او لا على
سبيل الدور وهذا على ما هو المشهور عند الجمهور لكن ظاهر ما ذكره

الحاكم

الحاكم ان مجموع الموجودات وان كانت غير متناهية يكون وجودها
من غيرها حيث ان نسبة الوجود والعدم اليها على سنة واحدة فيتقدر
الحدوث الذاتي على وجودها محتاج الى علة خارجة قال الشيخ في الشفاء
في النمط الخامس لكل موجود من غيره فيستحق العدم لو انفرد اذ لا يكون له
وجود لو انفرد فاذ لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو
الحدوث الذاتي وبالجملة كل موجود عن غيره فليس معنى الوجود لو
انفردت ماهيته وتقيد النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود
الذي يكون لها قبل وجودها بالذات قال الحاكم واعلم ان الشيخ قرر
البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة اما قبل اقول قال
هذا الدليل مستوعب لصور النوعية المتعاقبة والحوادث اليومية
المتسلسلة الجارية فيها على ما كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودة
بل الموجود منها واحد منها فلا يمكن حمل علة الجملة بل انما حملت كل وقت
ما هو علة واحد منها الموجود في ذلك الوقت والكلام بعد محل نظر لان
تلك الجملة وان لم تكن موجودة في ان واحد لكنها موجودة في مجموع ذلك
الزمان الغير المتناهي وكان الموجود المجتمع الاجزاء محتاج الى علة المكون
مكانا او مكانات كذلك المجموع المتعاقب الاجزاء يحتاج اليها لذلك
فاسد ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى ان المكانات كل واحد واحد
بين طرفين خارجين عنه وما وقع عليه التناهي لم يحقق طرف خارج
عنها فلا يرد ان المجموع وسط بين طرفين جزء السلسلة وذلك المعلول
الخارج المفروض اولا ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال التسلسل
على ما لا يخفى والمذكور هنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على بعد

ثم ذكر في شرح هذا الفصل الذي الكلام فيه بقوله اما ابطال القسم
الثالث من اقسام القسم الثاني وهو يقال ان علة الجملة واحد منها
بسيط فان قلنا انها ليست علة لبعض اجاد تلك الجملة وما لا يكون علة
لبعض اجاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدليل
فذكره هذا الفصل لما دل عليها وهو ان كل ما كان علة لجملة ما وما نقلنا
ظهر ان ما نقله الشارح عنه ليس على وجهه ومن الجائز ان يقال في
توجيه كلام الامام لدفع ما ذكره الشارح ان كلام الشيخ على ما ذهب اليه
ان الجملة الواقعة في عبارته مقيدة بكونها غير شيء من اجاد علة الجملة
ان يقال في قول الشيخ عقيب ذلك فهي علة او لا لاجاد ثم للجملة ايا ما توجه
ما ذهب اليه امتدح المحاكمة وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي
يستند اليها كل واحد واحد من اقول اراد رحمه الله تعالى بالعلة المطلقة على
ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا خفاء لان العلة المستقلة للجملة لا بد
ان تكون علة مستقلة لكل واحد من اجاده اذ لو استند شيء من اجاده الى
غيرها لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فلو لم يكن ما فرضناه مستقلا لاجاد الجملة
هذا خلف واما العلة في قوله لو لم يكن علة للجملة بالحقيقة والمراد منها
المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء مطلقا علة للجملة لا
محالة في الجملة حقيقة لا مجازا الا لو كان المراد منها العلة المستقلة
الى ما ذكره الشارح فاسد انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ما ذكره
في العلة المطلقة يعني العلة المستقلة فلا يلزم الهذيان او الاستدراك
والمراد بالعلة بالحقيقة في قوله لو لم يكن علة للجملة بالحقيقة العلة
الفاعلية كما اشار اليه المحاكمة بقوله لانها المراد بالعلة وان تقييدها بالاطلاق
ومن جهة ارتب

الجملة

مستقلا

فتعين ان يكون

الاستدراك وكلامه

[illegible] الشارح [illegible] اصلا وقول المحاكم على ما فسره به اشار الى ما
مر ذكرناه فاغفل وان غفل صاحب الفضل عنه وكلام الشارح يدل على ما
سبق من ان كلامه يمكن ان يوجه على وجه يوافق ما يفهم من كلام الامام من
ابطال التسلسل وكلام صاحب الفضل لا يخلو عن شايبة منافاة
لما سبق منه تنبيه وفي قوله وعلى ما حمله صاحب الحاكمات كلام
الشرح ايضا تامل قال المحاكم ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمعنى
انه ليس بموجود اما قبل القول استلزام الشيء لامر لا يمنع ان يكون المتلزم
اذا وجد وجد اللازم معه كيف والشاهي من اللوازم الخارجية
للجسم مع ان الجسم موجود في الخارج دونه وايضا لوازم الماهية كالزوجية
بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست حاصلة في الوجود على ما صرحوا به
والا امتنع اتصاف الماهية بها في الذهن اذ من الضروري ان كل صفة من
شانها الوجود في الخارج امتنع اتصاف الشيء بها الا بوجودها في
الخارج على ما ذكره كثير من المتاخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهني
ليس بحسب الوجود الخارجي لصفته ولو قيل ان ذلك الاشياء استلزامه
لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء فانه الاختلاف
مستلزم لما به الاتفاق لكان اخصر واوضح في السؤال والجواب
ان يقال ان كلامه مبني على ان الوجود ليس بلازم للشيء لانهم فسروا اللازم
الخارجي بما يكون عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجي واللازم
الذهني بما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهني ويسمى معقولات
ثانية ولازم الماهية لما لم يكن لخصوص احد الوجودين فيستدل ويفهم
منه انه لا بد من دخول الوجود المطلق على ما صرح به المحققون

وورد هذا الاعتراض على ذلك الكلام منع قوله اذ علة الجزء مطلقا
علة للجزء اذ فاعل الجزء قد لا يكون فاعلا للكل حقيقة وهو ظاهر
قال المحاكم ورد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة الى
علة الجملة هو غير شيء من احادها الا قبل قول الشارح رحمه الله فالحكم
المطلوب في هذا المقام هو مجرد وجود الواجب على ما فسره به بل كون
منتهى كل سلسلة على ما صرح به اخرا سواء لما ذكره الشيخ حيث قال
فاذن كل سلسلة منتهى الى الواجب الوجود بذاته هو المطلوب وبلا
شك في دخول الفصلين في اثبات المطلوب اما الفصل السابق
عليها وهو قوله لكل علة جملة هو غير شيء من احادها الا فمحتاج اليه بيان
ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ولم يكن فيها علة غير معلولة
يكون الواجب طرفا لها لانها اذا ثبت احتياجها الى علة خارجة و
ثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجية علة لكل واحد من احاد السلسلة
لزم كون العلة الخارجية طرفا لتلك السلسلة لامحالة وح لا يلزم
الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى ما حمله صاحب الحاكمات
كلام الشرح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان
الاخيران على توجيه مستدركا اسهى وهذا كما ترى لانه لا يلزم من كون
العلة الخارجية علة لكل واحد من احاد السلسلة الطولية خلافا لما
ذكره المحاكم آنفا من الشارحين والشارح لم يثبت هكذا ولا بطريق
بل زاد على علة الخارج للاحاد امرا اخر كما يفهم من كلامه في الفصل الاول
واخرا فاذكره هذا القائل من قوله لزم كون تلك العلة الخارجية طرفا له
كما ترى الا ان يثبت بما ذكره المحاكم وغرض المحاكم وايراده بناء على ما ذكره

الشارح

عن ان يكون لان ما اما تعريف الازم بما يمتنع انفكاكه عن الماهية فالمراد
منه ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ما صرح به المحقق الشريف
لينتفي اولا ازم الوجود والماهية ولم يحتمل بالخبر ولا يخفى ان المتبادر
من هذه العبارة ما عدا الوجود نظير ذلك انهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه
الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر فلم يحصل علما تاما بسيطا
وهو خلاف ما صرحوا به فقال البعض المحققين المراد من الشيء الممكن والمتبادر
منه ما عدا الامكان قال الشيخ في المقالة الاولى من منطق الشفاء ان
كل واحد من الوجودين لحق الماهية خواص واعراض يكون للماهية بعد
ذلك الوجود يجوز ان لا يكون له في الوجود الاخر وربما كانت له لوازم
لازمة من حيث الماهية لكن الماهية يكون معروضة اولا ثم لزمها شيء اخر
ان المقرر هو الوجود فهذا الكلام صريح في ورود العلة الوجود في اللازم
عنه نفس الوجود لشيء وهذا كما ترى صريحة ان نفس الماهية غير وجودها وهو
حيث ان عبارة عن نفس الماهية بما هو فالظاهر انها مستندة على الوجود
تقدمها بالماهية وعبارة الشيخ متصلا بما نقله صاحب التنقيح يدل على
وذلك حيث قال كل واحد من الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك
الماهية انتهى وهو يدل على ما ذكرنا وفي الشفاء والاشارات اشارات الى
ذلك بالتصريحات حتى ان من المتاخرين قد نظر به اصلا وخوانيه
على الحاشية القديمة حيث اشار الى هذا التقديم بقوله فهذا التقدم
ثم اخر خارج عن الاقسام الخمسة ويخدش بالفضل هذا القسم من التقدم
ولا يخفى ان المراد من الاقسام الخمسة المتقدم بالزمان والشرف
والطبع والعلية والرتبة ومن الظاهر ان ما يتقدم في المتقدم بالطبع

هو الوجود

هو الوجود وذا العلية هو الوجوب وان تقدم الماهية على الوجود
ليس من هذين المتقدمين ولا من غيرهما فهو ظاهر فقد تبين ان كون
قسما ثالثا خارجا منها فيعبر عنه بالتقدم بالماهية فلا صح من ذلك
كلا ما قاله الشيخ في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها
لكن الحكم في الاولى الذي لا ماهية له غير الانية ينبغي ان يكون الوجود
حقيقته اذ الاثار على صفة وتلك الصفة هو تاكد الوجود وليس تاكد
الوجود وجودا يختص بالتاكد بل هو معنى لا سر له بغير معنى تاكد
الوجود فقد ظ الحاكم فان قلت ما ذكرتم في عرض الوجودات ايراد
قلنا اقوى الاستفادة من قول الشيخ ولكن يجوز ان يكون الصفة التي هي
الوجود الشيء انما هو بسبب الماهية التي ليست هي الوجود بحيث يكون
على طريق المفهوم فيكون وجود الواجب معلولا لذاته فانه كل عليه
في انه يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه فاجاب بما حصله
ولخصه ان اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجودا يدل على
ما ذكرنا وهو المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود
ولا تقدم كونه موجودا على كونه موجودا يدل على ما ذكرنا قوله فما
بعد اللازم ان الوجود متقدم على كونه موجودا ولا محذور فيه
وبناؤه على تحيل ان العلة ان كانت غير الوجود كانت متقدمة بالوجود
على معلوله اي كانت موجودة او لا فصار المعلول موجودا واما اذا
كانت العلة نفس الوجود فيكفي في العلية تقدمه بنفسه لا بوجوده
حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك تعسف
فان قول الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من حصر التقسيم

اقوى ولا يخفى اذ كون الوجود من لوازم الماهيات محمول على المعنى الغير الصناعي لا على المعنى بنوع ما الحاكم عنها لا استناد اليها والا كانت واجبة لذاتها

يدل على ما ذكرنا قوله فما بعد اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا

ما هو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة ان الحال فيه اظهر من ان يخفى
ضرورة ان الشيء لا يكون سببا لنفسه بل المهم له نفي ما ذهب اليه
المتكلمين من ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكان سبب الوجود
فلهذا قيد المسبب او من جهة التنبيه على ان المراد بالمسبب غير الوجود
على ما ذكره صاحب المحاكمات واما الفرق بين الوجود وغيره فهكذا لان
العقل يحكم بان العلة ما لم يكن موجودة اولا لم يوجد المعلول سواء كان
عين مفهوم الوجود او غيره وايضا كون الواجب عين الوجود ومع هذا
كان وجوده معلولا لذاته مما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره فكيف يكون حمل
كلام الشيخ عليه فتامل ولا تخبط انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال
في توجيه كلام المحاكم ان مراده ان المسبب الذي هو نفس الوجود يسمى
الوجود المطلق علة فالذي يتاخر عن الوجود على ما ذكره المحاكم هو
كونه موجودا اي الصدق الوجود المطلق الذي هو مقتضاه ومن
هنا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المتقدم غير المتاخر حيث ان
الاول هو الوجود الخاص الذي هو عينه والثاني هو الوجود المطلق
الصادق عليه كما هو المشهور مقدر قال المحاكم فنقل التخصيص لزوم احد
الامرين سقد عدم المقارنة غير مطابق واما قبل اقول هذا الناقل في التخصيص
مبنيه على اعتبار مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي حكمه
الحكم الذي هو لزوم احد الامرين وانت تعلم ان القول بالمفهوم مما لا يعتد به
نفاه بعض الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما اذا لم يوجد للقيد
فائدة اخرى غير ان مقتضى الحكم ثابت لما لا يتحقق القيد وهنا يحتمل
ان كون تخصيص لزوم احد الامرين سقد عدم المقارنة بناء على ان المبدأ

عدم المقارنة بناء على ان عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ والمصنف
الشارح والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والاشارة الى
واما ان هذا الاعتراض على الورود وكان قائما على ما اختاره الامام
ايضا فلا يتعلق بغرض الشارح رحمه الله تعالى فهذا وجه التخصيص في
النقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال الخ غير نافع في تصحيح النقل
وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور فالمقصود منه دفع ما اورد
من النظر الذي حاصله ان الاولى تخصيص لزوم احد الامرين سقد عدم
المقارنة لا دفع ما ذكره من عدم صحة نقل التخصيص انتهى وهذا كما ترى
حيث ان غرض المحاكم انه يفهم كلام الشارح ان هذا تعيين ما ذكره
الامام وليس كذلك لانه لا يمكن تخصيص هذا الذكر بذلك الوجه وعلى
تقدير صحة هذا الوجه لا يندفع ما ذكره المحاكم من عدم كون ما نقله
الشارح المحقق مطابقا لما ذكره الامام والحاصل ان ايراده على الشارح
المحقق من حيث ان ما نقله عن الامام لا ينطبق على كلامه حيث انه لا يمكن
التخصيص بهذا الوجه قال المحاكم لا نقول لا يلزم كون الوجود بين
لحقيقته لو قيل اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك
الورود بين ما ذكره الامام وبين ما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر
تامل وليس له اختصاص بما نقله فهذا الايراد على تقدير صحته
الامام لا على الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب لو كان
بشرط عدم العروض فلا يمكن خلو هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب
تعالى شانه ولا ان كون المقيد به داخلا فيها فيفيد عدم الوجود ولزم
التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة وان اللزوم

اي عدم مقارنة الاجزاء

ما قاله الامام

فيه بحث ان غرض المحاكم وجوه من كلامه
على ما ذكره الامام الحق نقلا عن الامام
على انه تصرف في كلامه حيث ذهب الى
في شرحه وليس بصدد الايراد على الشارح
المحقق بانه لا يمكن تخصيص عدم المقارنة
بالذكر لتلك الفائدة وما اورده هذا
القائل لا يندفع به ايراد المحاكم

ورود هذا الايراد

التساوي في الحقيقة النوعية وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجة
فكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذي اتصف
بالوجوب غير حقيقة وجود الممكن الذي اتصف بالامكان مع ان الوجوب
والامكان من لوازم الماهية ولاختلافهما اختلاف الذات والماهية وانا
ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقا
فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورد ذلك الايراد على
الشيخ فلو اراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونهما وجودا وذلك يرجع
الى انهما مشتركة في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما
وذلك مما لم ينكره الشيخ بل اثبته فعلم ان المراد منه الاشتراك في الحقيقة
النوعية وقد عرفت فساده انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره بقوله
اما ثانيا فلانه ما اخذ ما ذكره المحاكمة دفع الشبهة بقوله والحق انا
ذكره الشيخ ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ثم الوجود المقارن
للماهيات مختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود
فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة انتهى وذلك كما ترى في اخر ما ذكره
بقوله اشارة وواجب الوجود المتعين اه واشار ايضا الى ما ذكره صاحب
القبسات بقوله واعلم ان هذا البحث من اوله الى اخره مبني على كون الوجود
وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود ثم جديرا بالوقوف
ما ذكره الشيخ في الشفاء ليكون شرحا لهذا المقام قال فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس يعني قوله ان مجرد الوجود بشرط
سلب الزوائد عنه ان الموجود المشترك فيه ان كان موجودا فهو صفة
المطلق

والاختلاف في مجرد الوجود م

فان ذلك ليس الوجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب انتهى
في الاول انه الموجود مع شرط الازاد تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا
بشرط الزيادة فالوجود بشرط الزيادة هو المذكور فيما تقدم كلام المحاكمة كما ان
هو الموجود بالشرط الذي في كلام الشيخ الظاهر ان كون هذا المعنى لا غير
16 المحاكم والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود الخ قيل اقول هذا ما ذهب
اليه اهل التحقيق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته وموجوديته
وهو عبارة اشتقاقا وموجودية ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها
وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود
واحد كما ان الشمس متعددة والشمس واحد وقد نقل عن المحقق الشريف هنا
ما شبه هذا اما ان الوجود ليس بكلي فلانه لو كان كليا وهو عين الواجب
لكان الماهية للواجب مهية كلية وانه محال واما انه لا يتعدد فلان كلا
من فرديه لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا
وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شيء لزم تركب الواجب وانه ايضا
محال اقول لقد بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب
هو الوجود الشخصي البسيط وقول الوجود المطلق قول للعرض العام فلا
يلزم ان يكون للواجب مهية كلية واما في المقام الثاني فلان تعدد
تعدد افراده التي يكون المطلق عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها
بسيط داخل تحت مفهوم مرتبي فلا يلزم تركب اصلا ولو سلم فغير الممكنات
دون الواجب انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره المحاكم بناء على ما ذاق اهل التحقيق
والذوق من المتألهين من ان الوجود هو الجزء الحقيقي الذي هو
الواجب وما عداه من الممكنات موجود بمعنى انتساب الى حضرة الوجود وما

هو ما عداه المحاكم فقد
فيه تحقيق مهم لو تحقيق
ان ما ذ فانه تعالى م
كره المحاكم بقوله ان واجب
الوجود ليس الا مجرد الوجود
فقوله انه الموجود بشرط الزيادة
تركيبه مما يتحقق فيه زيادة لوجوده

ذكر من الايراد في المقام الاول بان قولنا الوجود المطلق قول المراد الخاص
مدفوع حيث ان هذا على مذاق غير هؤلاء من الحكماء والحق ان المذاهب
في الوجود ثلثة الاول المذهب الصوفية وهو ان الوجود والموجود كلاهما
جزئي حقيقي منحصر فيه تعالى واما ما عداه من الممكنات فانما هو شئونه
اعتباراته لذلك الوجود الحقيقي والثاني مذهب اليه اهل الذوق
كما قلنا والثالث ما ذهب اليه الحكماء من كون الوجود والموجود كليهما
امرا كليا والوجود الذي هو غير حقيقته واجب الوجود هو الجزئي الذي
لا يحل الماهية والوجود والمذهب الثاني مشارك لكل من هذين المذهبين
في جزء تقريره لكل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
اليه الوجود يوصف من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى الغير
الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن فكل
مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو
يكون الاعين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما ثبت
ان كون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته وكون تعينه بذاته لا بامر زائد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود
مفهوما كليا ممكن ان يكون له افراد بل هو في ذاته جزء حقيقي ليس فيه
امكان التعدد ولا انقسام وقائم بذاته مستغن عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الموجود المطلق اي المجرد عن التقييد بغيره والانضمام اليه

وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة
الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة
على وجوه مختلفة والحاشية معدة لاطلاع على ماهيتها فالوجود
كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا محصل ما ذكره المحاكم على ما اشار اليه
المحقق الشريف بقوله هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شارحينا
ولا يعلم الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ
الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم
من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى
لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا بما يتبادر
اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا او عارضا
اعتباريا لتلك الحقيقة المتنعة عن الاشتراك وفي ذاته كمفهوم الواجب
بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي
اليه لا الاشتهارات السنة بعوامه الاوهام نعم يتجه على المقدمة القائلة
كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان محتاج
في كونه موجودا الى غيره هو وجوده وسند منع نظر دقيق وهو ان المحتاج
في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا موقوفا
في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء كان ممن ذلك الغير
الموقوف عليه وجوده او موجده وما يؤيد كون الوجود عين الواجب
ان الوجود في حد ذاته منافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم
لان كل ما عداه لا يمتنع من قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا
شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ينافي بواسطة غيره

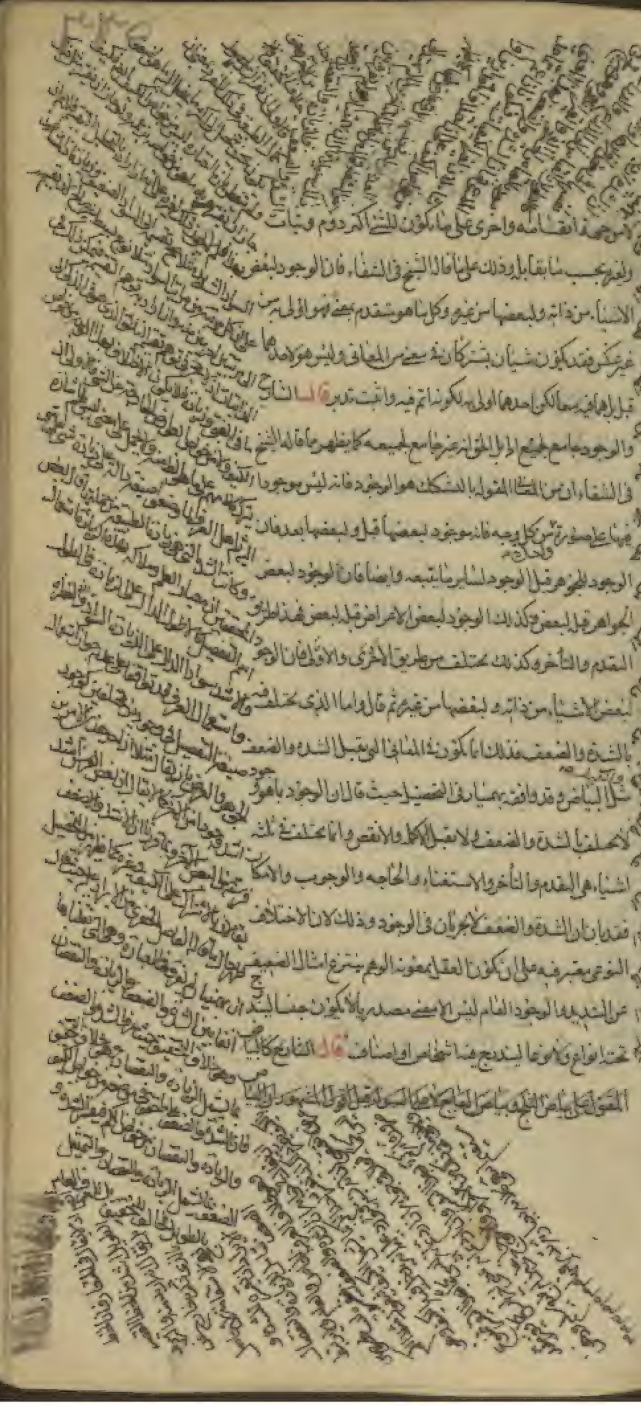
فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره

وما قررناه من التفصيل الموضح لما قال صاحب التحصيل ويندفع كلامه
اولا وثانيا بالاحتمال الاول ان ما ذهب اليه الصوفية هو ان ما عداه تعالى
لا موجود لا وجود له وهو شؤون واعتبارات وما قاله بعض المتشبهين
اليهم من انه لا اختلاف بينه وبين ما عداه مردود بل ما يتوهم من الاتحاد
فانما هو لشدة قرب الحلاج في توحيد الذاتي وذلك حيث انه
لما انقطع عن ذاته وفني هويته فقد انمحى عنده ولاحظ الواجب الحق
بل لم يلاحظ ذاته المحققة المتعالية في الوجود فقد توهم انه هو هو كما ان
نفوس العوام تنسب ذواتها وهوياتها فتشير بانا وانت الى ما يتعلق
به من الابدان كانها توهمت انها هي كما نبه عليه الشيخ العارف السهروردي
واما الاتحاد والحلول واما الهما فلا يقول بهما احد من هؤلاء فان
الشيخ العارف السهروردي الذي هو خال هذا الشيخ في عوارفه
حكايته عن الشيخ ابو علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي القاسم انه كان
يقول الاسماء التسعة والتسعون تصير اوصافا للعبد السالك
هو بعد السلوك غير واصل وكون الشيخ معنى بهذا ان العبد
مركب اسم وصفا لائم حال البشر وحضوره مثل ان يأخذ معنى اسم الرحمن
معنى من الرحمة على قدرة البشر وكل اشارات المشايخ في الاسماء والصفات
الى امر قلوبهم على هذا المعنى كيف وان الممكنات محفوفة بالعدم
السابق واللاحق بل هو بالعدم بحسب جوهر ذاتها وكيف تصور
اتحاد الهيات مع الواجب والنسبة للهيات معه اصلا ثم ان الحكماء
قد اختار ذوق المتألهين حيث قال والحق ان المتعدد هو الموجود لا
الوجود وقد صدينا التحقيق المقام على النمط الاوفى في شرحنا على الهياكل

واما الاتحاد والحلول واما الهما فلا يقول بهما احد من هؤلاء فان الشيخ العارف السهروردي

كتاب الشفاء قال الشارح اعلم ان الدور ان كان ظاهر الفساد لم
يحتج الى بيان لان الدور سلسلة متناهية وكل سلسلة كذلك تنتهي الى الواجب
لما مر قال الشارح بل اما باعتبار كالفاعل المجرد بالتسمية كما يظهر من
الشفا حيث قال فيها انه مجرد التسمية وترتيب المعاني مقدمة فيه
كقولنا ان الفاعل هو المجرد الذي له مجرد او عنده مجرد والمعقول هو
المجرد الذي عنده مجرد وذلك حيث انهما صدقان على الجوهر المجرد
من دون اعتبار امر زائد على مجرد التسمية وترتيب المعاني والحاصل
انه يصدق ان ذاته عقل وعاقل ومعقول الا ان هناك اشياء تكثره
قال وذلك لانه بما هو هو مجرد عقل وبما تعتبر له هوية المجرد لذاته
فهو معقول لذاته باعتبار له ان ذاته له هو مجرد وهو عاقل لذاته
فان المعقول هو الذي مهيته المجرد لشيء والعاقل هو الذي له مهية
مجرد شيء لشيء فشرط هذا الشيء ان يكون هو واخر بل شيء مطلقا والشيء
المطلق اعم من هو او غيره وفهم بما اشار اليه الشارح المحقق بقوله
او بغير ذلك وان كان بعض الاجلاء الاعلام لم يفطن عن هذا قال
الشارح عند اطلاق هذا الموجود المشار الى الفرق بين اطلاق
الشيء على الشيء باعتبار شيء وبين اطلاقه عليه عند شيء فاذا تقرر هذا فمقول
ان صدق الموجود المطلق على هذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق
هذين الموجودين عليهما صدق عرضي وان كان صدقه عليهما ذاتيا
بحسبهما فلذا قال فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان و
نظير ذلك ان الابيض صدق على زيد وعمرو عند اطلاق هذا الابيض
وذلك الابيض صدقا بالعرض وبحسبهما صدقا بالذات ثم لا يخفى

اذ هذا بظاهره مخالف لما سيذكره بقوله وكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات لا اقول على مهيات الممكنات
بل على وجودات تلك المهيات ثم لا يخفى ان للوجود اطلاقات منها
الوجود المطلق بالمعنى المصدري وانه من المعقولات العقلية لا وجود
له في الخارج ولا محصل وهما زيدان على المهية وقد يعبر عن هذا
بالوجود الخاص كما هو المشهور فلذا قال الشيخ في الشفاء ان المثلث
حقيقته انه مثلث وللبياض حقيقته انه بياض وذلك هو الذي
سميناه بالوجود الخاص ولم يقل هو الوجود الخاص تنبيها على ان هذا
الاطلاق مجاز والتسمية واراد من الوجود فيما وقع عنه في الشفاء
بقوله ولم يرد به معنى الوجود الاتباقي هو الوجود المطلق معناه
المصدري وان كونه عرضيا للوجودات الخاصة بمعنى المهيات المحصلة
لا ينافي ان كونه ذاتيا لما له من الحصص كالوجودات المضافة الى المهيات
وان ما قاله الشارح يصح توجيهه لولم يفصله بقوله لا اقول الخ فتأمل
قال الشارح تقدم اضافة الجسم بالملون لم يقل اللون لان اضافة السطح
باللون بالذات دون الجسم ولكن لما كان السطح هو الملون فكون
اضافة الجسم به بحسب الذات قال الشارح لزم اما كون الوجود مشاركا
للوجودات المعلولة فيكون الفرق بينها بافتقار الوجودات المعلولة
الى علة غير ماهيتها بخلاف وجوده تعالى الافتقار الى مهيته وانت
باطل ما ذكر من الدليل فتعين الاول فيكون وجوده ايضا زائدا على
مهيته كما في المكانات قال الشارح واما بالاولوية وذلك حيث يطلق
تارة على ما للشيء لذاته وعلى غيره بواسطته كالواحد على ما لا ينقسم لكن



جنس لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا والحق ان المقول بالتشكيك
هو لا يبعد القياس الى المسميات كما صرح به الاولون كما ليس صدق الوجود
على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول ان يقال صار وجود العلة
وجود اضافة ووجود المعلول وجودا بل يقال وجدت العلة فوجد المعلول
اي صارت العلة موجودة فحصل المعلول وجودا فالمقول بالتشكيك ليس
هو الموجود بالقياس الى العلة والمعلول ولا الوجود بالقياس الى الوجود
وقس عليه سائر انواع التشكيك فتامل انتهى وهذا كما ترى ان الشيخ
لا يصير مستدلا على منع الشارح وما ذكره بقوله صار وجود العلة
لا يقتضي ان كون الوجود مثل الهيات في الخارج على ان ما حققه
المتقدمون في حواشيه على التجريد ان الوجود يقال على الموجودات اي الحوادث
للهيه على التشكيك سابق مثل لا اقدم فيه فار البحث في محله
واستدل على ما بين قلنا الحاكم فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياض
ليس طبيعة نوعية ولا جنسية من ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي
اقول اقول فيه نظر ظاهر اذ البين ان البياض ليس ذاتا لهما وليس انهما لا
يشتركان في ذاتي اصلا فيلزم ما ذكره لا ينتج ونسبه لازم دخولها تحت
مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي ضروري لا يذهب عليك ان توجه
السؤال لا يتوقف على اتحاد كونهما نوعين متغايرين لا يدخلان تحت جنس
فان الانواع المندرجة تحت جنس وهي اكثر الانواع يجيبها على ان النوع
ذهب الى ان النوع الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي فهما اسماء فتوجه ما ذكره
انتهى وهذا كما ترى لكن ان قال انه اراد الحاكم من عدم اشتراكهما في ذاتي
عدم اشتراكهما في ذاتي كون بياضا فليس البياض ذاتيا للبياضين وقوله

وكذا عن القائل

اي الشيخ حيث

مفردين من دون تقييده بقوله لا اشتراكهما في ذاتي اصلا وكذلك قوله
دخولها تحت مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي ضروري محل كلام
كيف وانه من اصل المسائل الفكية قال الشيخ مع علو رتبته في تحقيق
المسائل واثباتها وبيانها في علم الشفاء في فصل تعريف عدد المقولات
قد بقي ما يتصل بالبحث الذي نحن فيه النظر في تصحيح العدد الذي لهذه المقولات
وانه وان لم يكن حصرها في عدد اقل فليس يمكن بسطها الى اعداد اكثر وهذا
شيء يحاول بعض المتطفلين فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى ثلاثة
من النظر احدها ان يبين ان تحتها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق
في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتأخر فيكون
على سبيل التشكيك ولا ايضا على سبيل قول اللوازم التي تقال على ما
تحتها بالسوية من غير اختلاف وهو الذي لا يكون من المقومات بل يكون
من اللوازم والامور الاضافية التي لا يقوم بها ماهية الشيء فاذا بين
ان حمل المقولة على ما تحتها ليس على سبيل احد الوجوه المستثناة كان كل واحد منها
جنسا بالحقيقة لما تحته نوعا ولم يكن نسبة واحد منها الى ما تحته نسبة
العرض الى الشيء او نسبة الموجود الى العشرة او نسبة الذات الى الجماعة منها
كالاين والمتى والجدة والفعل والانفعال فانه ان كانت الكيفية مثلا

ما وما ارى ان به حق ابو فاته

انه ولا واحد من هذه الوجوه

لا ويقال على ما تحته قول

الجنس وهذا يحتاج الى م

فو عالم

والجواب الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بانا نعقل الماهية ونغفل
عن وجودها مثل ما ذكره الامام كما ترى لما اولا فلان الغرض من هذا نقل دليلهم حتى يريد بمقتضى الدليل
المعقول عليه ما اورد عليهم وليس من تصحيح هذا الدليل وما اجاب هنا
ذكر ان هذا الدليل بهذا الوجه كلامهم واما ثانيا فلانه مندفع بان
المراد انا نتصور الماهية وفي شك في وجودها فلا يكون عينها والا لما
انكر الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون اصلا ذاتيا
لها لانه بين الثبوت للموضوع ذاتي له وقد بين ما حققه بعض السابرين
فضاء التحقيق بقوله واعلم ان ههنا اربعة كلمات احدها ان تصور كل من
الوجود والماهية الممكنة يمكن ان ينفك عن تصور الاخر فلا يكون شيء منهما
جزءا للاخر ولا عينه وثانيها انه يمكن انفكاك التصديق بكل منهما عن
التصديق بالاخر فلا يكون احدهما جزءا للاخر ولا عينه وثالثها انه يمكن انفكاك
تصور كل منهما عن التصديق بالاخر ان يشك فيه فلا يكون احدهما جزءا
للاخر ولا عينه ورابعها انه يمكن انفكاك التصديق بكل منهما عن تصور الاخر
فتدبر قال الحاكم وهذا النقل غير ما ذكره الامام لما قبل القول لما نقله
الشارح رحمه الله عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان
الدور على ما نقل حيث قال المعتمد في ابطال الدور ان يقال العلة متقدمة
على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما
على الاخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فلزم تقدم كل منهما
على نفسه وذلك محال لان المراد بالتقدم هنا هو الذاتي وسيبين بعد ذلك

الى نفس الوجود القائم بذاته فلا يصح ان يكون مناط واحتياجه كيف
وذلك نفسها فلو احتاج في كونه نفس الوجود الذي هو عين حقيقته
الى الشيء لزم احتياجه في وجوده اليه فيلزم امكانه وذلك بخلاف ما
عليه اهل الامكان نظرا الى بعض حماته واعتبارا له على ما ذكره الشيخ في
الهيات الشفاء وقد اشبهه بقوله مدعي ان نجتهد جهدك في ان تجعل
عرضه التشبيه وتحفظ انه لا يكون ذاته لا يأتي الا ان يكون ذاته
مع اضافة ما امكنه الوجود فانها من حيث هي له الوجود
الوجود بل من حيث ذاتها اشتق فلا يخفى ان ما ذكره في سرية العلاقة من الموجود
رجوع التجرد وعدم عروض الوجود الى الكون الواجب موجودا بذاته محل التجرد
تأمل لانه يرجع الى كون الوجود عين ذاته الا ترى ان الاشاعرة من المتكلمين
لما ذهبوا الى زيادة وجوده على ذاته حكموا بوجوده بذاته فقد ظهر ان
وجوده بذاته ليس معنى غير الوجود لذاته ولا يرجع اليه ايضا ثم ان
حاصل ما ذكره الحاكم هو ان المحتاج الى العلة هو العرض واما الاعراض
فلا يحتاج الى العلة بل لكونه عدم سبب العرض على ما ذكره الشارح
المحقق في هذا المقام فتدبر قال الشارح لان دليلهم الذي نقلته يعني
وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده اما
قيل قولا يخفى ان الشك انما ينافي التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث
ولا ينافي تعقل ماهية الوجود بل يستلزم فانه نقل الامام ليس لسوء الا
على المغايرة بين الامرين بان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الماهية
صورة الشك كما علم على تصورها فكذا الوجود وكما ان الوجود ليس
معلوما على التصديق بثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق

انا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في
المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل
واحد منهما علة للآخر لا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم فرق لان كلامه
في ذلك البحث فلما لم يكن رد دليل بطلان الدور اثر في متن الكتاب لم يذكر
الشارح هذا الاعتراض على ما اعترض به رد دليل بطلان الدور وانما نقل
هذا على كلام الشيخ في هذا البحث لانه مثل ما ذكره دليل بطلان الدور
والاعتراض خارج فنقول الاعتراض على هذا الكلام واجاب عنه ليس كلام
الشيخ عن الرد والايراد ولا جوز له مجال الاعتراض ونقل ما اعترض به على ان
البحث ايضا من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة وهذا الشرح
وح يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات لانا اوردنا بقوله ثم الاكثر
لم يقل ان تقدم العلة بالوجود هو التأثير لما ذكرنا حينئذ تحقق الفرق
بين الكلامين فان ما ذكره في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا وما
ذكره الشيخ هنا هو تقدم العلة بالوجود فقول الاول لم يبق الفرق بين المقدم والتالي
بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك وهذا الموضع فللشارح
ان يقول انه هنا رد دليل بطلان الدور اذ معلوم ان المراد من تقدم العلة
هنالك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر ضعفه ولو لم يكن مذكورا صريحا
رد دليل بطلان الدور مما لا يسمن ولا يغني من جوع ثم ان الشارح لم يتوجه
الاعتراض المذكور على هذا البحث لان الامام انما بين معنى التقدم بالذات
وهو التأثير في النمط الخامس حيث بحث فيها عن معنى التقدم والتأخر
وبين الامتياز بين المحاذي وهو الموضع اللائق بهذا البحث وقد ذكر
الاعتراض في ذلك النمط ونقله الشارح هنا لو اجاب عنه في الجواب
وفيه

منقوض ما على لا آخر يرجع حاصله انه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما

هذا

الفرق بين المقدم والتالي وكون هذا القيد مذكورا هنا الخ

فلذا

ان تقدم الشيء الذي ضمنه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات تعريفه ولا
بيانه هذا واما ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث من الامام
فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا اراد بكونها موثرة
فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة مقدمة على المعلول
بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا توثر في المعلول الا بعد وجودها
وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول اما ان عنى ان المؤثر في وجود
الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود اخر سابق فيكون
كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك ان ما ذكره الامام
يرجع الى قوله العلة مقدمة على المعلول بالوجود اعادة للشرطية المذكورة
وهي انه لو كان علة كانت مقدمة بالوجود لانه كان بين التالي لان
مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير ان كون التأثير
هو معنى التقدم فانقل من انه اعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي
انتهى هذا كما ترى انه لا يندفع به اصل الايراد الذي اشار اليه المحاكمي حكم
ان يحتمل ان يقال ان مراد الامام الاستفسار كما يدل عليه كلامه سابقا
عما ذكره في حكاية الدور وجواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن
نعلم بالضرورة كما اشار اليه المحاكمي فيندفع بما ذكره ايضا من الظاهر انه
لا يتم الا بما سيذكره المحاكمي من قوله والحق في الجواب الحيثان فيه تصور
معنى التقدم وبيان تغير التأثير وتحققه في المحل نظرا الى المعلول
وهو تحقيق ما حققه الشارح في شرح النمط الخامس وغرض المحاكمي
ما وقع عنه بقوله وهذا المنقول غير ما ذكره الامام ان صدر الاستفسار

يستبين في النمط الخامس في هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات

فيما نقله هذا الفاضل

المحاكمي

وبحسب ما ذكره الامام في هذا الفصل حتى يرد عليه ما اورده لا بيان ان
الامام لم يقل ان التالي اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلية تستدعي
في الوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى بل الظاهر انه مما اشار اليه المحاكم
في الهامش الخامس شارحا لقول المحشي الاصل ثم ان صاحب القبلة اشار الى
دفع هذه الملازمة وبان كتاب ما هو الخامس فيها وايضا ان الامام لم يقل ان
في هذا المقام يأبى عن هذا التوجيه الذي قصده له صاحب القبلة كل
الاباء ثم ان ما وقع عنه من التعليل بقوله اذ معلوم لا خفاء فيه ايضا
ضرورة ان المراد منه ان المقدم لا يتصور الا بالوجود او بالعدم فهو
اول النزاع كيف لا يكون كذلك والمقدم بناء على ما ذكره الامام بعض التالي
ومن الظاهر المحتمل في بادي النظر جواز تأثير الماهية في وجودها وتقدمها
عليها الماهية كما علينا كل تقدم اجزاء الماهية عليها وهو من اقسام
التقدم الذاتي ومن الظاهر عند الامام جواز تأثير الماهية فقط كما
يظهر مما ذكره في هذا الفصل بقوله وهذا هو المصادرة على المطلوب
الاول اما انا نفي ان الموثرة في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا بقيد
وجود اخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك
مما لا يليق به انتهى لا ما ذكره بقوله ثم الشارح له توجيه لاعتراض المحشي
لو انت خبير بان دفع ما اورده الشارح من الايراد على توجيه صاحب
القبلة لمن الامام ايضا كان الايق حوالته الى الفصل الخامس فان الصواب
صاحب القبلة ان يقصد الى ذكر الاعتراض الذي ذكره الامام في هذا الفصل
فلم يقصد لما ذكره الامام سابقا في مقام اخر على شيء اخر وان امكن اجراؤه
في هذا الفصل ايضا بمناسبة تامة انه عكس هذا على ان ما ذكره الشارح

بقوله ولكن قول القائل الفاعل
متقدم الخ ومن الظاهر ان يقول

وايضا ان كلامه ذكر بان متقدم الوجود
الحقيقي ذاته تعالى من دون حيثية تعينه
تعلق به ذاته تعالى بذاته متقدم عليه
مطابق حيثية تعينه التي هي ارادته
الى الذات عن ذاته تعالى غير متقدم

في الجواب كما تم الامام اجراءه المحاكم في الجواب الجواب كيف وبناء ايراد الامام
على الاستفسار وطلب كون المقدم بمعنى التأثير وتحققه في العلة
بالنسبة الى المعلول وهذا الاتم بجوز ما ذكره الشارح كما لا يخفى على المحاكم الا
ثم بما قرره المحاكم يقرر ايضا وعلى تقدير ان يكون المال واحدا فالاولى
ان يبين هذا الاعتراض في هذا الفصل ويدفع بما ذكره المحاكم ويظهر من
ذلك دفع ما يمكن ايراده من المقام المحذور وما ذكره من عدم المطابقة
النقل في ظاهر كيف لا وان مراده من ذلك ان هذا حاصل قوله كما
فعله الشارح المحقق حيث قال عنه بقوله بان قال المراد ذلك لا ان ليس
مطابقا له بعينه كيف لا وهذا الاعتراض باعتبار الدور مع انه نقله
بعبارة اخرى بل ناقله صاحب القبلة في عنوان حاشيته هذه ليس
مطابقا له بعينه بل انما هو حاصل معناه ولا يخفى ان يحصل الشارح اي
كون الماهية متقدمة بالوجود على نفسها محل النزاع بل النزاع انما هو في تقدم
تحقق التالي وصدقه وان كان المنوط به ايضا محل النزاع ويمكن ان ايضا
يقال والنكتة في هذا التعبير وبيان حاصل المعنى بهذا الطريق هي
ان حدث اعادة التالي او المقدم على ما يمكن اخذه من كلام الامام هو
اعادة التالي بعبارة اخرى لا كون التالي اعادة للمقدم بعبارة اخرى
كما فهمه الشارح فتأمل قال المحاكم ولجواز ذلك بوجهين قلت ظاهر
كلام الامام في شرحه لمرسعة بان الوجه الاول ليس هذين الوجهين
نعم تفصيل حيث قال وان خرجنا عن هذا المقام لكن يقول لم قلت ان
كل علة لو سمقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات
قابلة الوجود اما في ماهياتها علل قابلة لوجودها فنفي هذا الموضع العلة القابلة

مشعر

[illegible] يجب تقدمها على المعلول بالوجود اذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون له
في العلل الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره صاحب الحاشية في
توجيه الشرح من الترديد غير لازم للفظ الشامل والحق ان يوجه بان
النقض انما يتوجه اذا كان قبول الماهية الوجود بحسب الخارج اذ يجوز
كون قبول الماهية في الذهن على خلف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود لان
القبول في الذهن انما يستدعي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل ولا
كذلك لان الماهية بحقيقتها في العقل او لا ثم عرضها الوجود الخارجي على
ما هو شان المعقولات الثانية فالناقض اذا زعم ان الماهية قابلة للوجود
في الخارج لا بد ان يزعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرضها الوجود اذ من
الضروري ان ثبوت الشيء للشيء وظرف ثبوته متقدم المثبت له في ذلك الظرف
فلا بد ان يكون من زعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة اولا ثم
يحمل الوجود عليها واراد بكون الاتصاف عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة
الخارجية ما يقابل الوجود الخارجي وهذا كلام ان قابل الوجود الخارجي
لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهية علة لوجودها
كانت متقدمة بالوجود على الوجود واما القابلية فانما تقتضي ان
يكون القابل متقدما بالوجود على القبول لخطر القابلية والقابلية
الماهية في الذهن فالازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني
فلا محذور ان هو هذا كما ترى لم يأخذ ما ذكره السيد الشريف في حواشيه
على الشرح القديم وسيأتي ما ذكره بقوله ثم ان ما ذكره صاحب الحاشية
في توجيه الشرح من الترديد لا يرد عليه انه يكفي الماهية الترديد في الجواب
لما يرفع عن السائل ويوقع القائل في حواله ولو كان بدل قوله السائل

ان الثبوت

ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة او لا ثم يحمل الوجود عليها
واراد بكون الاتصاف عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية
ما يقابل الوجود الخارجي وحاصل كلامه ان قابل الوجود الخارجي
لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهية علة لوجودها
كانت متقدمة بالوجود على الوجود واما القابلية فانما تقتضي ان
يكون القابل متقدما بالوجود على القبول لخطر القابلية والقابلية
الماهية في الذهن فالازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني
فلا محذور ان هو هذا كما ترى لم يأخذ ما ذكره السيد الشريف في حواشيه
على الشرح القديم وسيأتي ما ذكره بقوله ثم ان ما ذكره صاحب الحاشية
في توجيه الشرح من الترديد لا يرد عليه انه يكفي الماهية الترديد في الجواب
لما يرفع عن السائل ويوقع القائل في حواله ولو كان بدل قوله السائل

مجهولا ونوضح المطلب عن ذلك كله فنقول لما كان ذلك الحق
نقض الحجة لتفصيل الذكاء الفقرة وهو فان عدم تسليمه لجواز كون
امرا فاعلا للوجود الخارجي بمعنى ان تقدمه بالوجود على الخارج
لما ذكر والا انه قيل من قبيل اعادة المقدم بعبارة اخرى ما ذكره
بقوله ما ذكره صاحب الحاكمات في توجيه الاشارة من قبيل الشرح بين
الترديد الجوهري على انه يكون الملائم الترديد في الجواب لما وقع عن السائل
من وقوع الفصل بين القابلين في سؤاله ولو كان يلزم قول السائل الا على
ان يكون مراده لفظ الشرح والجواب فيه على ان مراد الحاكم بيان المحقق
ارادة الشرح في هذا المقام وان لم ينطق بالفرع على كما يشعر به ما وقع عنه
هذا وهذا على توجيه الكلام في هذا المقام وما ذكره بقوله والجواب بوجوه
الخ فيما ذكره الحاكم بقوله والجواب ان يريد بقوله الماهية اه واما قوله
لو الناقض لا نعم ان الخ الخ كلامه فيرد عليه انه يلزم الناقض ان يزعم
كون الثبوت اعم من الوجود كما لا يلزم من ثبوت القابلية وما لزم في القابلية
بحسب الخارج والقابلية بحسب ان يكون الماهية ثبوت في الخارج وكون
وجودها ام وجود قبل فرض الناقض ان التقدم وان كان ضروريا فتحقق القابلية ضروري
فيلزم قبل كون وكون لا يكون قابلا ايضا فتحقيق الجواب انه ليس في الاحتجاج
الخارج حتى يلزم ذلك فيلزم ان يكون الناقض ان يزعم هذا بناء على
ان هذا الزعم اي زعم ان القابلية بحسب الخارج لا من زعم ان الثبوت اعم من الوجود
كما يدل على ذلك لفظة الشريف المحقق من تحرير الذاتي وجود لو كان في الخارج
لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون ظاهر قيامه بها ايضا وجود اكرم
انتهى وهو يدل على ان من ظن ان القابلية لو كانت خارجية يلزم تقدم اصل الوجود

الوجود

الوجود في الخارج وليس كذلك يظهر مما ذكره الشارح بقوله فان اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضة المسمى بالوجود وجود لم يحقق بحقيقة اجتماع المقبول والقابل الماهية
اذ كانت كونها لهو وجودها انتهى وهو بناء على ما ذكرناه فتدبر ثم الحق
انه يرد على ما ذكره الحاكم في الجواب على اختيار الشق الاول بقوله ولا يلزم من
ذلك الا ان يتقدم على في الوجود العقلي ان قبول الوجود الخارجي في
العقل هو انما هو بحسب الماهية عن جميع الاعراض وكذا يرد على ما ذكره
وهذا القابل بقوله فالذي يتقدم من اصل الوجود الخارجي بحسب الوجود
الذهني له لا الحق انه يقال لا نسلم ان القابل انما هو الماهية وبين تقيد
الوجود وقبوله لان قابل الوجود مستقيد له ولا بد وان يكون خاليا
عن الوجود والعلم في ملاحظة العقل ايكن له ان يقبله والا يلزم
من قبول لنيابة اجتماع المثلين والمتنافيين في الخلاف بعد
الوجود اذ من البين ان ماله ليس له من كل يعطي غيره وهذا لا ينافي
ولكن في المقام اشكال لان غاية ما لزم ان يتوقف حكم العقل
بتقدم المقابل على مقبوله على ملاحظة وما يلزم من ذلك ان
يتوقفا وان يتوقف احدهما على الاخر وايضا ان الاشراقيين
واكثر المتكلمين يقولون ان اثر المؤثر ليس الا
ذوات الاشياء وماهياتها وان عالم الليس الا نفس
ذات الواجب او ذوات ماهياتها فهما من ممكنة ويستدلون
هذه الاشياء الى عالمها من غير ان يلاحظه معها الوجود الخارجي
وذاكرين الخارجة حيث ان تاثير الماهية من حيث هي هي في ماهيته

لخرى وجودا كانت هذه الماهيات او مفهوما الخر قال
الشارح ثم انه يعني اما ان يكون ذاته لا يخلو ان ذكر الشيخ ههنا
على ما ذاق محاكما ما قاله المعلم الثاني من انه لو كان واجب
الوجود اثنين وكل واحد منهما اما ان يكون وجوب الوجود في
حقيقته شيئا واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه
وان كان وجوب الوجود غير حقيقته لكن يختص به ويقارنه فا
ختصاصه به اما لذاته او لعلة فان كان لذاته ولانه واجب الوجود
كان ما هو واجب الوجود هو بعينه وان كان بسبب كان معلولا
انتهى وفي الهيات كتاب الشفا اكثر بسطا مما وقع
عن المعلم الثاني فلم يطول الكلام بذكره ثان وجوب
والوجود على تقدير اشتراكهما بين الاكثرين واحد يلزم
بالاخرة انتهاء الى مشترك ذاتي لا استحالة ذهابا الى سلسلة
الغير النهاية وذلك حيث ان خصوصية كل منهما لا عينه
في صدقه عليهما فتعين من ذلك ما هو المشترك
بينهما فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك وبه
حيث الاستتار ومن ههنا اندفعت الشبهة
المشهورة التي نسبت الى ابن كمونة ولما النقض بلزوم
امر مشترك ذاتي بينه وبين ما علاه من الممكنات
من صدق الموجود المطلق عليهما لا عينه
فان التحصر وجوده كان اما انما لوجوبه المتردد تحصيل كونه
بذاته وواجب الوجود لو كان معنى عاما لكان تحصر وجوده

لا بذاته

لا بذاته وواجب الوجود لو كان معنى عاما لكان تحصر وجوده لا
بذاته ويكون ممكنا فان معنى واجب الوجود ليس بما لان واجب الوجود
تحصله بذاته لا بسبب من خارج وهو معنى لا ينقسم او هو متشخص بقيد
بوجوب الوجود لذاته وان كانت صيغة صيغة المركب فليس هو كما
هو معنى لا اسم له عندنا وهو انه يجب وجوده لا ما يجب وجوده فحقيقته
انه يجب بذاته لا شيء عرض له وجوب الوجود والمعنى الوضعي لا تكفي
بذاته والا لم يوجد اصلا منه قال الشارح واجب الوجود اي حقيقته
وجوب الوجود لا ان مفهومه هو هذا كما فصلناه سابقا فتذكر قال
الشارح بل يكون ذاته وهو باطل من دون الحاجة في بطلانه الى تعيينه الى
الاقسام كما فعل المعلم الثاني كما سبق ذكره قال الشارح او بصفة
اخرى لها اي للهوية لا ترجح بحسب تقدم الهوية في الوجود على تلك الصفة
قال الشارح والا لما اتحد القسم الاول هذا خلاف المفروض لان الكلام
في اقسام القسم الثاني قال الشارح لانه وضع ذلك الوجود للتعين لان
الواجب يحتاج الى التعين والمعلل قال الشارح ثم اكد بيان استحالة
بعض اخر التعين لما ان تحقق وجود الواجب من حيث هو وجود قائم
بذاته وهو الكل الذي تقرر تصوره لا يمنع الشركة او تحققه من حيث هو
طبيعة خاصة وهو الوجود الخاص الواجبي والاول يحال الامتناع هو
التعين الخارجي لان نسبته اليه والمغير من التعينات على السوية
ولو كان ذلك لترجح خارجي لمنع احتياجه تعالى في تعينه الى الغير فعين التعين
مفتقر لخصوص تلك الطبيعة بذلك التعين العارض اما التعين
ذلك التعين او لتعين اخر سابق عليه والاول يستلزم احتياج الواجب الوجود

التعين الى علة التعين ثم لا يخفى انه ظهر بتدقيق النظر ان التعين اذا كان
لاحتماله لازم الترجيح من دون مرجح لان نسبته اليه والى غيره على السوا
بل لازم افتقاره في وجوده الى غيره لان التعين ليس الا نحو من الوجود و
بالجملة انه يلزم ان يكون معروضه مهية كلية صالحة في نفسها للحمل على
الكثرة وهو ظاهر قال الشارح كالكلام في التعين المعلول المذكور
وذلك بان يقال بعض الواجب اما ان يكون لانما لذلك التعين لا من
علة تعينه او ملزوما الى اخر اقسامه فالاحضرة الاستدلال هو ان
يقال اذا كان التعين عين الواجب او معلولا له فالواجب واحد و
ان كان معلولا لغيره كان محتاجا في وجوده وتعينه اليه قال الشارح
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك وذلك لانه لو كانا
سلبيين او احدهما لا يمكن ان يقال ان احدهما ملزوم او لازم الى اخر لان
السلب عدم محض ونفي صرف لا يعقل فيه التلازم فلا يكون ترتب بينهما
تلازم ولا غيره من هكذا ذكره الامام في شرحه قال الشارح لكن في وجود
الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي فقط فاندفع الايراد بكون وجود
الوجود امرا سلبيا اذ على تقدير تسليمه لا يقدح في الحجة المذكورة قال
الشارح فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لما اختصت عن الطبايع
المختلفة فلا امتيازها بانفسها لا بتعيناتها حاصل الجواب ان التعين
امر وجودي على ما لنا لتقدير لعدم امتياز افراد طبيعة واحدة عن بعضها
بعضا عن بعض بنفس المهية لاشتراكها فيها فيتوقف على امر ينضم
الى المهية ليتميز بعضها عن بعض وهو تعين فنقول التعين اما ان يكون
وجوديا او عدميا في اعتبار او الاخير ان محالان اما الاول فلانه عدم

مصرف فلا يصح كونه مميزا واما الثاني فلانه لو لم يعتبر العقل لما يصلح
ان يفيد الامتياز والواقع خلافه هذا على تقدير ان لا يكون عدما
محضا فالى الممكنات واما اذا كان كذلك فالامر اظهر واما ما كان
لا بد له من علة اما بالاعتبار الاول فهو ظاهر واما الثاني فلاحتياجه
عدم العلة الى موضوع قال الشارح واختلفت بتعينات غيرها
ليس شيء بعض لانه كونها مشتركة معنى بل مجرد كون اطلاق التعين عليها
بالاشتراك لفظا فضلا عن المتلو لو لم يلتم انه ليس كذلك قال
الشارح فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء حاصل مع كون التباين
بالتعين بل مجرد ان يكون ذلك بنفس المهية قال الشارح بالاخر من
الذي لما اي كونه غير عارض يمتاز عن الممكنات بنفس هذه المهية قال
الشارح رابعه على كاظنه فانه معقول بالتشكك دون التلو اطو
قال الشارح وما اجرى مجراه يشير بذلك الى الاجزاء الهيولانية بطرا
الى النفوس المقدسة الانسانية او الى الموضوع بحسب اختلاف
في الزمان الذي بحسبه تختلف الاعراض قال الشارح باذكره في الفصل
المتقدم اي في بيان اثبات توحيده تعالى وذلك حيث قال ان التعين
كون معلولا لما قال هذا الشارح ان الغرض من هذا الفصل التصريح
بهذه القاعدة الكلية وهي ان تعدد الاشخاص اما يكون اذا كانت
الطبيعة الكلية مادية ولما مذكوره في الفصل المتقدم بالضمير ذلك
حيث قال ان التعين لو كان لانما للمهية كان النوع منحصرا في شخصه والا
لكان التعين معلولا لعلة خارجية وليس ذلك الا بتعدد الصور
قال الخاكي هذا توجيه الشارح وينتقد لانه لو كان تعينه بغيره لكان

واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره لما قيل اقول الشرح كلام الشارح
ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار ومعنى كلامه رحمه الله تعالى
ان في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره في الجملة
على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التعين فقط ومما لا يرد
التصريح في المعلول لكن ما الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك الجملة
انها من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان
من جهة التعين فاما ان يتضاعف الاحتياج والمعلولية فيه او
يحتمل اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى هذا التقدير اما ان
يلزم الحد ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم وينقسم واجب الوجود
الى الاقسام الاربعة والمنزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين
المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لانه التعين المعلول الغير محال وفي الثاني تضاعف الاحتياج
والمعلولية بالقياس الى الغير وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع
المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب بهذا السبب ابطل القسم الرابع
وقال في التقدير الاول انه لم يلزم المطلوب اذ لم يثبت فيه الانبوب التوحيد
واشار الى ما ذكر حيث قال ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
الى تلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا تحتاج الى الاستدلال ان اخذت
مجملة لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان
الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر
الاقسام مع المعلولية من جهة التعين محذور اخر ويجابا بلزم كثرة
المحذور ونظهر اندفاع ما ذكره بقوله وهذا الاجمال لا دليل ثم لما

الفساد

الفساد وهو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فتحتاج الى وضعها والجواب
الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال المعلولية كونه واجب الوجود
لا وان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرير اخصر لكن لا يلزم استدراك
المقدمة في البيان لو جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما
اختار هذا النظر حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم التفسير
فاندفع الثاني ايضا واما حديث التقريب فالامر فيه هين اذا المراد
ان الكل يلزم المعلولية وهو محال وكذا وكلام الشيخ ولعله انما عدل
على الظاهر اياه ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعين على ما
وضعه الا بامر اخر مذكور مفصل واما ان تلك المقدمة مذكورة
اولا وثانيا في القسم الثالث وثالثا في القسم الرابع ورابعا في القسم الثاني
ايضا حيث ذكر انه تضاعف الاحتياج الى الغير فجوابه انه قد تقدم ان
تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث الاحتياج من جهة التعين
فهذا الاعتبار ما خوذ في تلك المواضع وفي المواضع الاول يعتبر
تفصيلا وذلك محتاج الى البيان المذكور اسهل ولا يخفى جواز ان يكون
انظارها على الشارح بوجه اخر وهو ان مراد الشارح المحشي ان يذكر
في القسم الثاني وهو ان كون التعين لامر خارج كونه واجب الوجود
ان كون واجب الوجود المتعين اي هذه الذات المقدسة الجزئية
الحقيقية بخصوصها وشخصها معلولا لغيره وما وقع عن الشارح بقوله
والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن حقيقة لذلك بالامر اخر فهو
معلول الغير وما وقع عن الشيخ من حيث عدم تقييده بالتعين ايضا
يشعر بما ذكرنا وليس المراد ان الواجب الوجود المتعين بمعنى انه من حيث

ان دعوى البديهية في هذه المقدمة
اجمالا وتفصيلا محل كلام حيث انه قد اورد
عليه بقوله لان معنى واجب الوجود ح
لا يخلو عن الاجمال
فهو معلول

التعين لزم ان يكون معلولا حتى يكون ترتبه ونعرضه على كون التعين
بغير غير محتاج الى دليل وهذا وان كان ايضا باطلا لما فيه مما في الباب
لم يلتفت الشارح بل الشيخ الى ذلك بل جعل الهدف وراسا اخر وهذا من قبل
نصر الطريق من دون ان يرد على الشارح ايراد على ان يقول ان فيما افاده
دعاها بوجه ما لا انكار ان يتوهم ان كون الواجب محتاجا من حيث التعين
الذي ليس بعد في هذه المرتبة كونه عينا لحقيقة الواجب في خصوص
وجوده الخاص بحيث كون فاده مستغنيا عن بيان اخر لظهور استحالة
نجود ذلك وهو مسلم عند الخصم فيرجع الى الراس وقول الشارح تحرير كلام
الشارح المحقق على وجه ينطبق على ما حققه ان القسم الثاني في هو ان كون
التعين غير كونه واجب الوجود يستلزم ان كون الواجب تعالى معلولا
على تقدير لزوم معنى واجب الوجود اي حقيقة الوجود المتاكد
الغير الموجب للتعين كما يدل عليه قول الشارح وعلى تقدير كون الوجود
الواجب لازما للتعين او معلوليتها لها وعلى المقدمتين يلزم معلولية
الواجب تعالى سواء كان الوجود عين الذات ام لا لان معلولية الوجود
تستلزم معلولية الذات حقيقة كما في الممكنات مع انه ايضا يلزم ما
يكون غيرا كما يفهم من الفصل السابق وعلى تقدير عروض التعين المعلول لغير الوجود
ذكرناه على سبيل الاولوية وعلى تقدير عروض التعين المعلول لغير الوجود
تعالى يلزم منه ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لما هو علة
تعينه اي ما جعله متعينا بذلك التعين وفي هذه العبارة وما نقله
من الشيخ هنا بقوله واليه اشار بقوله فهو لعله اشارة الى ان المراد
اثبات المعلولية بحسب ذاته الخصوصية ووجوده الخاص حتى يلزم
وحوبه

الوجود بالحيثية الوجود والتعين هو الوجود الخاص بخصوصية الوجود فيكون تلك الطبيعة بحيثية واجبا الوجود واجب
الوجود بالخصوصية تحت وجود الخاص بغير وجود الخاص متاخرا عنه وهذا يوجب مدخلا لكون وجوده الخاص ايضا
ذاك وواجبا الوجود والحدود ذلك الواحد لانه لو كان واجبا الوجود صار واجبا الوجود حال التعين عنه فيوجد ذاك القسم الذي هو المناط او لا
وان كان يرجع الى الذي وهو اقول الاخير وتبين سبق كان الحال في تلك السابق وما في الاقسام الحال الفعل ما ذكرناه من
في هذه الاشارة وهكذا كلام مجلوب من شرح الفنون والاحكام فهو على الله الا ان يدل على وجدانا ايضا ما ذكر من
بنفسه مشتمل كما اقاما ذكرها الاستاذ في توضيحها وبيانها وبيان الوجه فيها لا يخلو عن غاية تامة وتكلف بدون ما وجدناه
بدلالة قوله في بيان القسم الثاني المنقسم الى الاقسام التي ما نحن فيه وكلام المحقق مع انه اخرى فهو اوضح دلالة على
القسم وهو اثبات الاولوية وعلى قوله وهذا
منها كما اشرنا اليه آنفا وليس المراد اثبات المعلولية للواجب بحسب التعين ضرورة فان حيثية ذاك
كانه الحاكم ولكن من قبل وهو ذكر القسم الثاني وبيت بيت الاولوية
الفعل مما في الحقيقة الاولوية
دون غيره لان الواحد هاهنا واجب الوجود يكون
حاجة الى دليل ما ان لزم هذا وان كان هذا بعض الوسط لا ترى يكون هو حيثية وجوده ومناه لما حضورا
وكاه بهم ان ما انه صاحب الفصل لهذا القسم من ان المراد المعلولية على الاثبات لكن الفرق الواجب
بحسب التعين فقط ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح على ما قرناه وكذا ما ذكره هو مما لا انسان الا يكون فان كان ذلك
عنه سابقا ولا متاخرا ايضا على ما ذكرنا وان اشتهت زيادة بيان هو مما لا انسانية حقيقي ان يكون بعدها
في استلزام القسم الثالث وهو ان كون التعين المعلول للغير عما نا فقط وان وجد اجزاء فما اقتضى الانسانية
ما عناه الشيخ ذكر الخلخ بقوله وان يعتبر عارضا لذاك وعلى الحال وحقيقة واجب الوجود انها لا كان
ان يكون ذات الواجب المتعين معلولا لما جعله متعينا فيوجد لا ما يتعين بجعل نفسها وهذا المعنى كما الذي يكون لكل
يراد اذا كان معلولا وهو التشخص الحقيقي يلزم الكون وجوده الخاص معلولا الحقيقة لغيره فيكون ذلك الحقيقة
بالحقيقة فلذا قيل ان التشخص بالحقيقة هو نفس وجوده الخاص به قال
الشيخان في تعليقاتهما هو بيان الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وتحققه هو
وجوده المفرد له وامدته فالاتصال بما تقدمها وقولنا انه هو شاذ
الصورية وخصوصيته وجوده المفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك
وما ذكره الشيخ من حيث الاشارة بلفظ هو يريد ما ذهبنا كلامه في هذا الفصل
المقام وعلى تقدير صيغة الوجود او عدمها يستلزم معلولية
الذات مع انه كما اشرنا اليه وفي نسبة التاكد في بيان استحالة القسم
بل ايضا ان كون الوجود الخاص بالواجب معلولا ولا يلزم من هذا
كما حرف غير مرة وما وقع من الشارح بقوله لانه يعني ان كون الموجود
الواجب المخصص معلولا بعد ذلك التعين الى الشارح بقوله فما كان لا
فقوله ام لا نخ
دكره معم

يدل على ان ليس المراد ما فهمه المحاكم ضلالا عاطفة صاحب الحاشية

القسم الثاني من بيان تأكيد الاستحالة ايضا بقول الشارح ما ذكر اسم الا

علينا التزام معلولية الذات في مرتبة التأكيد للاستحالة بمعنى آخر

ايضا بل يكفي لزومه في اصل الاقسام وفيما يقوم القسم الرابع يلزم ايضا

بمعلولية ذات الواجب مع اعتبار التعين الوحدة المطلق

لا معلولية بحسب التعين ولا ايضا معلولية بحسبه مع الاقسام

المطلوب والحاصل ان مقتضى هذا القسم هو ما ذكره لا معلولية

التعين المستلزم بل مقتضى بعض الاقسام الاخر وما وقع عن الشارح

بقوله ويقوم من الاقسام الاربعة الى قوله لانه مقتضى كون واجب الوجود

واحدا معلولا للغير انتهى يؤيد المدعى وما ذكره في القسم الثالث

ما ذكره الشارح هنا ايضا وما نقله المحاكم من الالهيات في مقام توجيه

ما وقع عن الشيخ فيما بقوله وانما هو هو لانه هذا التعين فكون وجود

الخاص له مستفادا من غيره فلا كون واجب الوجود لا يؤيد ما ذكرناه

من التوجيه والحاصل ان اللازم احتياج الواجب بالتعين ولزوم كون

هذه الذات معلولة للغير يحتاج الى دليل حيث ان لزومه له غير بين

بيان الملازمة بحيث القسم الاقسام ولا استدراج واما ما ذكره

المحاكم من بعد عن المقرب فيه انه يكفي ان يقال ان كلامه ان القسم الثاني

بمعنى كون الواجب المتعين معلولا لا القسم الثاني ينقسم الى الاقسام

الاربعة وهو واسطة لهذا الاقتضاء وفي تقريب المدعى ويعلم هذا من قبل

ما نقل اللازم حدوث القسم الاول من تغيير او شيء آخر يستلزم وان لم يصرح

ان القسم الثاني بمعنى المعلولية لاجل كذا لا خالف المقرب بل المقرب

بمعنى ذلك ثم ان ما ذكره بقوله وايضا قد استعمل المقدمة الخ فيه ان

اخذ هذه المقدمة في هذه المواضع على وجه اللزوم بان في هذه المواضع

يلزم ما ادعيناه بالبيان المذكور فيها وليست مذكورة على انها بنفسها

بالتزام التزامها بل اللازم خلاف هذا كما اشرنا اليه واعلم ان ما ذكره المحاكم

هنا بقوله ما لا تعين لكن غلبه لغيره اكثر المقدمات التي اراد اعلى الشارح

ولذكر صاحب الفيلسوف على منشأ الاعتراض دفع ما ذكره الشارح طريق

وهو

ما ذكره المحاكم اولا وهو ليس من حيث الطريق والوسط في هذا المبدأ

على الوجه والحاصل بعد هذا الاستدلال الاول موجود مسلك آخر فالمسلك

ان كون هذا لو سلك لا يلزم بعد بعض الغرض عن هذا المعنى لا

يحتاج فلا استدراك على ما نقل الى الاخر والوجه في

لزوم الاستدراك الذي ذلك الطريق من حاصل ان هذا التعين

ان كلام في هذا الوجود هو التعين وفيه قرينة بان استدراك

للواجب بهذا الطريق اولى واحب لان هذه المقدمات اسبابا واختصاصا

نظرا الى ذلك الصفة كون موجودا تعين المحاكم وهنا نظر من

احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة قبل اقول انكم او لا تقول

الملازمة حيث قال ان التعين اما ان يكون هو الماهية او وهنا ابين

امتناع وجود الواجب الى غير بوجه آخر من عند نفسه وليس صدد

توجيه كلام الشيخ لا توجيه انه ظاهر وهذا كما ترى وهو ان ما ذكره

او لا بيان معنى ما وقع عن الشيخ بقوله لانه ان كان واجب الوجود لا

التعين الذي كان عليه بقوله وذلك معنى قوله لمراده ما ذكره لا الاسمى

الشارح

قوله الشيخ الرئيس على ما ذكر من كون التعين هو الماهية او صفة للماهية لزم
من كون الوجود الواجب لذاته كون الوجود بسبب الماهية التي
صفة الشيء مقدمة وهذا باطل لما تقدم وهذه الملازمة المفهومة من
كلامه على ما بين مراده ووجهه [illegible] بما ذكره اولا ولا يخفى ان الشارح [illegible]
بصدد بيان [illegible] الدليل هنا على [illegible] بما ذكره بقوله واعلم انا
بينا ان اللزوم [illegible]
صاحب القبسات [illegible] وكان الحاكم يعطل هذا كما يرد
اليه ما ذكره بقوله فالاولى في بيان الملازمة ما ذكره فقط
الحاكم لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية
احدهما للاخر واما على معلوليتهما الثالث مذكور في الدليل [illegible]
قبل القول الصواب ترك معلوليتهما الثالث لان المعلولية الثالث مذكورة
في الدليل فلو صح قوله فانه لو لم يكن كل من الملزوم واللازم علة للاخر
ولم يكونا معلولا علة لشيء منهما احتاج في الوجود الى الاخر وكان
كل منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر كان تساويهما لا لصورة كونهما معلولا
ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للاخر
نعم يدل على الدليل الثاني وهو ان عدم احتياج شيء منهما الى الاخر
مترتب على عدم كونهما علة للاخر ولا دخل فيه لعدم كونهما معلولا علة
ثالثة لعلة او لعلة هو مراده ولو اريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت
المقدمة في مرتبة الدعوى وفي قوله فانا سلمنا ان الشارح رحمه الله
زاد هنا احتمال كون جزء الملزوم علة اذ يكفي لكون الشيء ملزوما لاخر كون
جزئه علة مستقلة لان الجزء ملزوم للازم والكل ملزوم للجزء فيلزم تساوي

الكل له وقيد المعلول بالمساواة لان المعلول لما جاز ان يكون له علل
متعددة فلو كان ملزوما لشيء معين منها لاشترط المساواة وقوله او الجزء
منه معناه ان الملزوم معلول لجزء اللازم وصار المعنى ان الملزوم
معلول للازم او لجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا لعلته فالمساواة بالنسبة
الى العلة فقط والمعلولية تنقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم وما هو
بالقياس الى جزء اذا المساواة لجزء اللازم لا دخل له في اللزوم اذ كون الشيء
مساويا لجزء اللازم ملزوما له لا يستلزم كونه ملزوما للازم اذ المراد
الجزء ليس مساويا للكل بالاعم منه وما ذكره هنا كالتفصيل لما ذكره من قبل
في بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له وهذا قال واعلم ايضا فلا
منافاة بين الكلامين في ظهور المراد فتأمل انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الا
مردود جدا لضرورة ان المراد ان بعض الجزئيات الواقع بينهما مساو لتحقق
معلوليتهما بالنظر الى الثالث ولا يستلزم الفساد والخلف من قبل ما
يرتضيه بعض المدعي في القياس الاستثنائي وبالجملة الاستدلال على سبيل
الخلف يكون اقامة على هذا الخاص اي على احدهما للاخر من دون الحاجة
الى تدخل بعض المعلولية نظرا الى الثالث في لزوم الخلف وهذا كان الصحيح
الاستدلال وما ذكره الحاكم انفا بقوله ان الثابت فيما سبق هو ان الزوم
اللازم بين الطرفين يستدعي علية احدهما للاخر او كونهما معلولين
لعلة ثالثة يدل على ما ذكره [illegible] من دون الحاجة في بيان مراده الى ما
ذكره [illegible] بقوله نعم يرد على الدليل ان الثاني [illegible]
ولعله هو مراده [illegible] بالقياس الى الثالث بل يدل على احدهما للاخر ومن البين ان هذا الطريق

لتوجيه كلامه وما اورده صاحب الفصل من الايراد الاول على ثم بعد
الجابر توجيه كلامه بوجه وجيه يكون مغايرة لما ذكره اظهر من سائر
الوجه الاول وذلك بان يقال ان هذا الاستدلال الوجه وكان مساويا
يكونا معلولي ثالث لدل على الاختصار كما يظهر لمن امعن في الاستدلال
ثم يقول من قبل الشارح في دفع ما ذكره صاحب الفصل بقوله نعم ودفع ما
وقع عن الحاكم من الكلام الذي اشار الى توجيهه بما ذكره ايضا بان من
الجايز ان يقال الثاني عدم الاحتياج كون كل واحد منهما بحيث يصح
الانفراد ليس عين الاول بل هو امر حيث يحتمل صورة ان كونا معلولي
علة ثالثة بمعنى اللزوم بينهما والحاصل انه يلزم بناء على عدم تحقق
العلة لاحدهما وعدم علية ثالث لهما اي بناء على انتفائهما ساعدم
الاحتياج وصحة الانفراد وهذا ظاهر ولكن على تقدير عدم تحقق
العلة فقط لا يلزم هذا المجموع اي عدم الاحتياج والانفراد بل كونهما
معلولي علة ثالثة بمعنى تلازمهما ثم ما يدل على انه لكن بيان المراد
من الدليل المذكور ما ذكره الشارح المحقق في بحث التلازم بقوله
اقول التلازم عند التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون اما
بينهما وبين معلولهما او بين معلولين لها لا كيف تقول من حيث يتحقق
تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما يناسبه وكل منهما
لئن احدهما علة فوجب للاخر وكانه معلولا ولا ارتباط بينهما الى ان ذلك
فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن
الجمهور لا يعطون لذلك ويعطون التلازم بين شيئين ليس احدهما
علة للاخر وبين غيرهما بمعنى ثالث ويقولون وذلك بالمتضايفين

وذلك ظن باطل انتهى والشريف المحقق كتب على قوله الى ان ذلك
اي علة موجبة مقتضية للملزوم بينهما انتهى وهو صريح في المدعى ويمكن
ضرب من التأويل ملاحظا الفصل المذكور او اخرجت التلازم المحقق
بقوله وفيه لئن يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يلزم الاخر
وما ذكره بقوله ثم ان الشارح رحمه الله تعالى زاد هنا احتمال كون جزء
الملزوم علة وان هذا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى
والصورة فيه انه بناء على هذا لا يلزم ان يكون الصورة علة لها لجواز ان
يكون جزء الصورة علة ولو كان جزء عقليا لها الا ترى ان الجوهر جنس
لما تحته من الانواع فيكون الصورة مركبة منه ومن غيره والمراد علة
الصورة كما لا يخفى على من نظر في بحث التلازم ثم ان ما وقع عنه بقوله
لان المعلول لما جاز ان يكون له علة مستعدة اخ نظرا اما اولا فلان
في ظاهره انه اذا كانت لشيء واحد علة يكون خصوصية كل منها لا غير فيه
فيكون العلة بالحقيقة هو القدر المشترك بينها وهو امر وصدق
والفرق في ذلك بين كون تلك العلل مجتمعة او متعاقبة او متبادلة واما
ثانيا فلان المساواة المذكورة هنا بحسب التحقق والوجود لا
وذلك بحيث ان العلة بما يناسبه المعلول فكيف يصح حمل احدهما على الاخر
فتعين ان يكون بحسب التحقق بمعنى انه كلما وجد المعلول وجدت العلة
وبالعكس وذلك على ما حققنا الامر فيها وان كان بالنظر الى خصوصية
كل علة لا يساوي بحسب التحقق فلا يخفى على من راجع بحث التلازم ونظر
فيه بعين البصيرة والاعتبار يعلم ان مقام التفصيل هنا لا من حيث
اشتماله على بيان الاحتمالات القريبة والبعيدة في التلازم

والدليل دال على ان الملزوم للازم او بالعكس للازم او بالعكس
قيل اقول اراد بالدليل الذي اقام في مطلق الملزوم ولا يخفى عليك انه
لو خص بكون الملزوم للازم او بالعكس فالملازمة التي ذكرها بقوله لو كون
احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولين لعلة ثالثة وكان كل
منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع
انفكاك احدهما عن الاخر بان يكون جزء الملزوم على ما ذكرنا آنفا
والجواب عن قوله ولا سيما القسم الاول ان ما ذكره الشارح من الوجود
انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعين وعلى تقدير عدم الكفاية
يتحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد
والجواب عن قوله لان كون الوجود معلولا لمعنى كون معلولا لماهيته او
صفته فالجواب الحق عندي ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب
والدليل على ان الشيخ قد ذكر وجود الواجب ومنع وجوب الوجود
في مواضع واما ما ذكره من الجواب فمردود لانه اذا كان بناء الكلام على
ان الوجود عين ماهيته تعالى وقد فسر الماهية عند قول الشارح الوجود
بسبب الماهية بماهية الواجب فعلى تقدير كون التعين هو الماهية وكون الوجود
عين الماهية لا يتصور التلازم والعلية بين التعين والوجود حتى يلزم
كون الوجود سبب الماهية بل بناء الكلام هنا على الاخبار عن عينية الوجود
له تعالى وقطع النظر عن هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما
ذكرنا في الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلائم
ما سيذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين
واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود

الواجب عين

اعتباريا فتامل واما ما ذكره من السؤال بان هذه الاقسام لا يتعرض
على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فلزم ان لا يوجد الواجب
تعالى شانه مجردا بانه على تقدير كون التعين لازما لواجب الوجود
ومعلولا له لم يلزم الا وجود الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب
والحاصل ان احتياز هذا القسم في التقدير الاول ليس محذورا بل عين
المطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل
المذكور ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عدم الواجب تعالى شانه اذ ههنا احتمال
اخر وهو ان يكون التعين غير ذاته مع لا تصور التلازم والعلية
واما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما
صرح به الشارح ان يكون معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لا انه عينه
والجواب ايضا ما ذكره آنفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه لكن
عليته لا تقتضي الاستقلال في الجملة لكن القسم الاول لما كون الواجب علة
مستقلة للتعين اتى وهذا كما ترى انه لا يرد بناء على ما حققه آنفا بقوله
نعم يرد على الدليل ان الثاني وهو عدم احتياج شيء منهما الى الكيف لا
وان الثاني اذا كان هو هذا فلا يترتب على كون جزء الملزوم علة لكون
الثاني انفراد كل منهما عن الاخر كما يظهر مما ذكره صاحب الفصول هنا لانه
فيجوز ان يكون الثاني عدم الاحتياج مع الانفراد وان يكون عدم الاحتياج
على ما نقول ان الحاكم اراد ان صورة الدليل المذكور تدل على العلية
بمعنى ان القول وهو انه لو لم يكن العلية بينهما لزم ما ذكر من عدم
الاحتياج والانفراد والانفراد ومعه فلو صح لاستلزم العلية ودل عليها
وباقي الاقسام مستدرك من دون الارتياب ثم ان ترتب تحقق المدعى

من ان لزومية احدهما الاخر بمعنى ان ذاته جزء لمفهوم الملزوم لجزء مفهوم الملازم
ملزوما له فكان الكل ملزوما والوصف
فيما حققه او على انه يصح ترتيب التعلق
عدم احتياج كل منهما الى الاخر على ما صرح به
فيجيء ان يكون احدهما الاخر بناء
انفكاكه منه وانفراده عنه فيجامع ذلك
عدم علية احدهما الاخر وعلية الثالث

على تقدير تحقق الدليل كان في استلزامه له وكونه دليلا عليه وكيف يلزم
ان يكون دليلا في الواقع وبالجملة انه على تقدير تمامه يدل على العلم بدون
الحاجة الى باقي الاقسام وان المراد من ذكر على الجزء وانضمامها اليه يصح الدليل
بحسب الواقع فيه ان هذا الانضمام ايضا لا يلزم الدور كما نبه عليه الحكيم
في هذا الكلام بين الهيولى والصورة بانه لا كون احدهما على الاخر
ولا جزء الملزوم على اللازم وما ذكره بقوله واما الجواب عن قوله مع
القسم الرابع فيه ان لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب ساوية
اقسام القسم الثاني وهو ان التعين لا يكون نكونه واجب الوجود
بل الامر عكس كونه واجب الوجود وسيجيء كثير من المباحث الواردة في هذا
المقام عليه وسيرد مع الاشارة الى ما هو مثله سابق في الباب الخامس
على تقدير عدم ان كون في هذا القسم الثاني لا القسم الاول وبناء
على ما ذكره يلزم ان كون الاكتفاء بالقسم الاول اولى وبناء كلام الحكيم
على وتيرة كلام الشارح وشاكلته وطريقته وذكرنا هو ذلك الشارح
على ما ذكره صاحب القيل وبالجملة ما يكون ان يتوهم ان ما ذكره من
قبيل النكتة في صحة هذا الكلام وسياق كلام الشارح ومنشأه ما
هذه النكتة على ان ظهور فساد احتياج التعين الى غير وجود الواجب
بادي النظر ظاهر ولا سيما طريقة كلام الشارح لا تشعر بالفساد كما
عليه قوله في القسم الثاني لا كون لا عكس كونه واجب الوجود وقوله وما
القسم الثاني معنى اما قوله فالجواب الخ عنه ان المراد من الوجود
هو وجود الواجب لما فليس بحق بل باطل ويدل على ما ذكرنا ما نقل الحكيم
في تأمله الهيامات الشفاء بقوله الواحد بما هو واجب الوجود ومن انيته

الكفاية

لان

لان مراده بحقيقة الواجب ومعناه بل التعين بحالت والحاصل انه لا يخفى
على الناظر في هذا البحث من المتن والشرح يعلم ان ذلك بعيد في الغاية
وكذلك بعيد تاويل ما ذكر من قوله الوجود الواجب اي الوجود الذي هو
الواجب وذلك لان الوجود عينه تعالى وايضا قوله ان كان المراد من
الوجود وجود الواجب ومبنا على ما سيذكره صاحب القيل على الاخر
عن كون الوجود عينه تعالى وقطع النظر عن ذلك كما يظهر من كلام في
مرتبة الرد فيمكن ان يقال على تقدير كون التعين لا عكس كونه واجب الوجود
اي لغير وجود الواجب بناء على انه لا يلزم كونه معلولا لغير حقيقة الواجب
بل انما يلزم كونه معلولا لغير الوجود فبقي احتمال ان كون معلولا لحيثية
الوجود لا لوجوده ولو قطع النظر عن ان ظاهر قوله معلولا لغيره يدل
على معلوليته لغير معنى الواجب فهذا الاحتمال باق وايضا ما ذكره اي المعلول
لغير مطلقا بل انما يلزم معلوليته لغير الوجود من معنى الواجب وعلى
تقدير عدم جواز ان كون التعين لمعنى الواجب ففساده ليس اظهر
من معلولية الواجب المتعين بغيره كيف لا وان صاحب القيل ذكر
انفا ان احتياج التعين الى غير وجود الواجب ظاهر الفساد ولا سيما
احتياج الواجب المتعين ثم ان ما ذكره بقوله واما ما ذكره من الجواب الخ
فيرد عليه ان لم يوضح الكلام اولا في تعيين الوجود للواجب بل اراده على
معنى الواجب وان كان معنى الوجود بحسب الواقع وعلى هذا الفساد
باختلاف العنوان على ان ما ذكره يستفاد مما سيذكره الحاكم بقوله
واذا فعلى التعين الخ وليس كلاما آخر على انا نقول لكن ان تعلل القسم الاول
هو مفاد حينئذ المتعين وتصريح الشارح بالمعلولية والمغايرة غير ظاهر

وما قال المص بان كون التعين كونه واجب الوجود لا غير لا يدل على الخاص
بل المراد بشاهده البيان لا سيما في مراتب الواجب ووجوده ما يكون
كون محمولا على ما يساوق عدم الاحتياج الى الغير وذلك لا ينافي
العينية لان الوجود كيف ولفظ الافضاء الواقع في مرتبة الوا
نظرا الى الوجود الذي هو عينه وما وقع من الحاكم من ان اهل الاستقلال
قريب من الافضاء وما وقع من الشارح ايضا لا يناسب حيث قال ولما كان
استحالة الاقسام الاربعة الى قوله فتعين حصة القسم الاول منها وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب انتهى ومن الظاهر ان وحدة الواجب
لا تنافي كون التعين عينه تعالى ان لم يقل ان استفادة ذلك منه
قال الحاكم ولا اشكال في وجود الوجود اما اولا كون الوجود لا غير
الا باختلاف الماهيات الخاص هو انها غير ظاهر اذ لا يقبح العقل عن
تجويز وجود دون كل واحد منها متمايزا عن الاخر بحقيقته الشخصية الى
عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان الوجود
فردا واحدا حصل بنفسه من دون الاضافة الى ماهية مغايرة فلم يجز
ان يكون له افراد كل منها يحصل بذاته من غير ان يكون ماهية مضافة اليها
ثم انه على تقدير التسليم كان هذا دليلا اخر مستقلا ولم يتم دفع الايراد
عن الدليل المذكور ثم لو ثبت ان لا تعدد في فرد مفهوم الوجود بل المتعدد
انما هو الموجود على ما سيأتي الاشارة في الحاكمات يثبت التوحيد
اذ لا يتصور كون الوجود له معان متعددة لما مر ان الوجود ليس
مشتركا لفظيا فتأمل انتهى وهذا كما ترى ان هذا الايراد ايضا مشترك
الايراد الذي وقع منه سابقا على قول الحاكم والحق ان المتعدد هو الوجود

لا الوجود وليس الا بسوء فهمه وغفلته عن ان هذا على مذاق اخر وهو مذهب
تحقيقه والحاصل ان الوجود ليس مفهوما كليا له افراد كثيرة يختص
الماهيات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم وتبادر ذلك
منهم ايضا ولا افراد حقيقية كون كل واحد منها قائما بذاته المنزل الوجود
حقيقته متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهو
قائمة بذاتها لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا انفكاك قطعا وهو حقيقة
الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة المتشخصة
في القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة
مجهولة الكيفية فالواجب هو الوجود المطلق اي المجرد عن المقيد
بغيره والانضمام اليه ومعنى كون الماهيات الممكنة موجودة ليس الا ان
لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته على وجوه مختلفة بتعدد طالبة
على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا ومعنى
عروض الوجود بناء على مذاق اهل الظاهر ثم لا يخفى ان هذه الشبهة
بعينها ما تصدى لها ابن كمونة والجواب الجواب بانه على تقدير حمل
الوجوب عليها يلزم ان يكون بازائه ما هو المشترك بينهما حيث ان
خصوصية كل منهما لما كانت لا غير صدقه عليها فيلزم ان يكون
بازاء المشترك بينهما وهو لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او عرضيا فعلى الاول
يلزم تركب كل منهما وعلى الثاني يلزم انتهاؤه بالاخرة اليه الى امر مشترك
هذا في استحالة التسلسل فيلزم افتقاره المحوج ثم ان ما ذكره بقوله على
تقدير التسليم كان هذا دليلا اخر مستقلا الخ فيه بحث اما اولا فلان
من الجائز ان يقال ليس في كلام الحاكم دلالة على انه بهذا مندفع هذا الايراد

من هذا الاستدلال بقول الحاكم على هذا الدليل وفيه ضعف وما
دفع عنه بقوله هذا بقوله والحق ما ذكره الشيخ في الشفاء مشعر بحد
انتفاع هذا الايراد عن هذا الدليل المذكور في هذا الكتاب بل ما
ذكره الشيخ في الشفاء واما ثانيا فبان يقال المراد بما ذكره في الشفاء
ان من هذا الدليل على تعميم ان صاحب الوجود حقيقة الوجود
المتأكد المطلق ومجرد هذا من دون انضمام مقدمات او مقدمة
اخرى لم يثبت التوحيد بل المانع ان يتوهم ويقول لم لا يجوز ان يكون شيئان
كل منهما نفس هذه الحقيقة من قبل اشتراك الانواع الحقيقية تحت افراد
وما به التعين خارج عن الحقيقة ولا استحالة فيه في بدو النظر بل يكون
ان يكون معنى الواجب الوجود الذي هو حقيقة الوجودات المجردة
من قبيل الجنس ايضا وما يتشبث في هذا الكتاب يندفع هذان الاحتمالان
كما لا يخفى وان لم يكن دفعه بالدليل اخرى والحاصل انه بناء على تقدير التسليم
يلزم في مرتبة التعدد الاشتراك في ذاتي فيندفع هذه الشبهة المذكورة
ولكن كون ان يكون حقيقة نوعية او جنسية وما ذكره في هذا الدليل
وهذا الكتاب يندفع هذا ايضا فيلزم عدم التعدد بوجه ما فثبت
التوحيد المطلوب وما ذكره بقوله نعم لو ثبت ان لا تعدد الا بلو
عرفت ما كيف ومن هذه العبارة المعترضة بقوله نعم لو لم يلزم انه على تقدير
ثبوت ما ذكره بعد هذا وتسليم ثبت التوحيد لا على تقدير ثبوت ما
ذكره من الشفاء وقطع النظر عن هذا الخلاف الواقع قوله متصلا بهذا
ثم على تقدير التسليم الخ ما ذكر خلافه وايضا يلزم من كلامه ان ما ذكره من
الحاكم هنا غير ما ذكره الحاكم في هذا التمام من الشفاء ولا يخفى ما فيه من

سابق

سابق كلامه ولا يخفى ظهور ان المراد بهذا قول الحاكم لكن الفاء في قوله
فان كان ذلك وما يتعين به مميزه وامتاز مما يأباه قبل قول لكن هل
الفاء على التفصيل وح لا مناقشة انتهى هذا كان يزيد ان يجيء ما ذكره الحاكم
على ظاهره لا يريد لانه قوله مما يأباه قال الحاكم لا يجوز غيرها شيئان
الهيان في المتعينات فيكون لها وجود في الخارج اقول قد بحث
اذ يجوز ان يكون المتعين هو الهيه وتلك الامور المضافة امور اعتبارية
لها مدخل في العلية او يكون المتعين هو تلك الامور بناء على ان التكثر والتميز
امر اعتباري والاعتباري يصلح ان يصير اعتباريا اقول في توجيه كلام
الشارح لا شك ان الانسان مثلا نفس تصوره اي نفس مفهومه من
حيث انه متصور غير مانع عن فرض الشركة وصدقه على كثيرين وزيد
نفس مفهومه مانع عنها فان الضرورة مفهومه يشتمل على امر زائد
على الطبيعة الانسانية مضافة اليها حتى يكون سببا مانعا عن
قبول الشركة وهو التعين فلا بد ان يكون موجودا في الخارج لا جزء
زيد الموجود في الخارج وهو صدق انه عبارة عن الانسانية وهذا
الامر المسمى بالتعين هو لو كان هذا الامر موجودا منه ولا يذهب ان
هذا التوجيه يندفع ما الايراد انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الاستاذ مما
ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد على قول الشارح الاصفهاني
فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية
بقوله كيف لا كان يكون امر عقلي لا يطابقه شيء من الخارج شخصا
الهيه في الخارج مميزا الخ فيه من كل ما سواه بل هذا مما يأباه صريح العقل
فليس تشخص الشيء في الخارج الا حاله حاصلة له في الخارج دون تميزه

كيف يكون هذا التشخص موجودا في الخارج وهم

وذلك ضروري انتهى وما وقع عن الحاكي اذا تكثرت في الخارج اشارة اليه
ثم ان ما وقع عن صاحب التحصيل بقوله بناء على ان التكثر والتعين اعتباري
والاعتباري يصح ان يستغني اعتباريا كما ترى ثم ان الشريف المحقق بعد
ما ذكر هذا الكلام قال وفيه نظر لان الموجودات الخارجية يجوز
اتصافها بالامور العدمية واستيازها بتلك الصفات عما كانت
متصفة بها انتهى فلا يخفى جواز توجيه كلام الشارح بل الحاكي بان
المراد بالامر المتضاف الى ما به التعين التشخص وفي عبارة الشارح
في الفصل الذي سيقدم على هذا الفصل اشارة اليه والحاصل ان
تكثر مشاهد الطبيعة لا يحقق الا بتكثر المواد اي بتكثر عوارض المهية
على ما نص عليه المحقق الدواني في حاشية التجريد بقوله المادة لا تكثر ان
بذاتها بل انما يتكثر عوارضها وتكثر تلك العوارض مستند الى الاستعدادات
المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض القائمة بها تشخص
من الافراد فتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في
انفسها وبعبارة اخرى تقول كل نوع يتكثر افراده لا يلزم ان يكون لكل
واحد منها من العوارض التي لا تكون لغيرها مثل الكم والكيف والاين
وما شاكلها وان كانت هذه الامور مشخصات في نفس الامر وكانت
تشخصه عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها التشخص كما يظهر
من كلام المحققين من اهل الحكمة والحاصل انا نجد ان كل واحد من الاشخاص
يحقق ببعض العوارض التي لا يكون لغيره كيف لا يحقق هذا التكثر
والتعدد مجرد تحقق الطبيعة وانتزاع التعين بل لا يمكن انتزاع
التعينات التي نسلم كونها اعتبارية عن هذه الطبيعة بلا انضمام

ولا يمكن المناقش ان يعترض عليه هذه الامور بهذه التعينات الا
بانضمام امر مخصص يرجع الى تكثر المادة المستلزمة لتحقق هذه العوارض
وكون هذا النوع المتكثر اشخاصه مادية جسمانية يؤيد ما بيناه
واتصاف هذه الهويات الشخصية بالعوارض سوى التعينات
والتشخصات التي هي انحاء الوجود ضروري ثم ان كون التعين امرا
اعتباريا لكونه مخالفا للوجود لا ينافي تحقق التلازم والتعارض
بينه وبين شيء آخر سواء كان ذلك الشيء اعتباريا مثله او موجودا
ومن الظاهر ان تحقق التلازم والتعارض في مثل هذه الاعتباريات
واقع قال العلامة الثاني في شرح الحكمة بهذه العبارة فالوجود والهوية
لما بين الموجودات ليس من المقومات فهو من العوارض اللازمة
انتهى فرانه ليس في عبارة الشارح ما يدل على ان التعين موجود
في الخارج ولانما يتوقف على كل عرض حالة في التجريد بقوله والتشخص
من الامور الاعتبارية وكذا ما ذكره الحاكي في شرح كلام الشارح كذلك
وحديث ذكر الخارج لا ينافيه لان المراد منه نفس الامر حيث انه حاكي
عن التعلق والاختراع وهذا لا ينافي كونه اعتباريا وكذلك ينافي كونه
اعراض اخرى موجودة في الخارج وهو مبدء للتشخص حيث المعنى على ما نص
عليه الشيخ في منطق هذا الكتاب واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والمعية
مثال ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم اناس واذا سئل عن زيد وحده
بما هو لست اقول انه هو كان الذي يصلح ان يجاب به انسان لان الذي
يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لا اسباب مادية التي منها خلق

يجوز لان الامر العدمي ثابت للشيء بالقياس الى غيره وكل ما يثبت للشيء
بالقياس الى غيره وكل ما يثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا له وفاق
وايضا لو كان مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان للاعتدال مدركه
مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحمل كلام الشارح على ان الامر العدمي
فصل للماهية الموجودة بل على ان فصل الماهيات المتحققة في نفس الامر
انتزاعي وهذا كما ترى يمكن ان يقال على تقدير وجود الكلي الطبيعي لا يلزم ان
يكون كل كلي داخلا في مدلول شيء موجود حقيقة بل يمكن ان يكون امرا انتزاعيا
اي كليا طبيعيا اي معروض الكلي المنطقي جزءا من مدلول شيء لا جزءا من ذاته
ولا يلزم القائلين بوجود الكلي الطبيعي ان يقولوا بوجود جميع الكليات
الطبيعية سواء كان صدقها على الافراد صدقا ذاتيا بالنسبة الى الحد
بالمعنى الاعم او ذاتيا بالنسبة الى الذات الحقيقية اي داخلا في الذات
او عرضيا بل يلزم وجودها في نفس الامر ومما صرح الشيخ بانه يكون
الشيء جزءا من حد الشيء ولا يكون جزءا من الشيء ذلك حيث قال ولذلك
لا نعرف حقيقة الاول الا ما عرف منه انه يجب الوجود كلما يجب له الوجود
وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته وليس من حقيقته نفس الوجود
ولا هيه من الهيات فان الهيه يكون لها الوجود خارجا وهو في
ذاته على الوجود ولا يلزم ان يكون جزءا لحد الذات وامر من هذا
ما قاله التعليقات وهو انه ان دخل الوجود في تحديد دخول الجنس
والفصل في تحديد الشيء على حسب ما يفهمه اهل العقل فيكون الوجود
جزءا من حد الانسان حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء الحدود البسائط
لا لذاتها واما ان يكون له حقيقة فوق الوجود كون الوجود من

الماهية وهي

من لوازمها لجزء البسيط في كون اجزاء الحد لا تتوابعه وهو في
نفس العقل فاما هو ذاته فلا يجز له انتهى وهو اصرح في المدعى
ومنها ما ابعض الاجلاء في حاشيته على طبيعيات هذا الكتاب فالحد
الصناعي للحقايق ابدا لكون مركبا من مفهومات غير داخلية قوام الحدود
لان للامور الداخلة لكونها تعذر الاطلاع على تلك الامور الداخلة فيه
بقدر الوسع البشري لكون تلك اللوازم موجبة لانتقال الذهن اليها
فانهم ذلك انتهى فالمجموع تحقيق وتحقيق هذا الكتاب في بحث الحد ولو كان
الغرض في الحد التمييز الذاتيات كيف اتفق كان قولنا الانسان هو
ناطق ثابت حد انتهى ومن الظاهر ان الثابت ذاتي لحده دون نفس
ذاته مع انه عدمي فضلا عن ان يكون امرا حقيقيا فتدبر وما وقع عنه
بقوله واما عند المدققين فيظهر انه لا يجوز ارادتهما اما لوجهين للحد
اطلاقين احدهما ما يكون حدا في الخارج وذلك على ان يكون
اعتباريا لا تحقق له الا في الاذهان وثانيهما ما يكون العدم جزءا من مفهومه
والمراد من العدم هنا هو الاول وذلك لاستلزام ان يكون عدما
لشيء ثبوتا له بالقياس الى ملكه وما وقع من الشارح المحقق بقوله ولو
كان التعبير امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل
بل كان شيئا عدميا انتهى يدل على ما ذكرنا والمراد بالمطلق هنا كونه
عدميا الشيء ما الصلاة فانه صاحب القتل وهو عليه واما ثانيا فلا يمكن
ان يقال ان اشتمال هذه الاعدام التي يثبتونها بالقياس الى ملكاتها نحو
لبعض الامور الاضافية وهذا يكفي في غرضنا وهو لا ينافي الذاتية لشيء هذا
الشيء قال الشيخ في التعليقات مهية الابوة مضافة معقولة بالقياس

الى الابن وكون هذا الشيء ابا ايضا فابوته معقولة بسبب نفسه
لا بسبب آخر انتهى وهو مؤيد لما ذكرنا ثم بناء ما ظهر انه يرد الايراد على ما
ذكره بقوله والحق ان يحمل كلام الشارح المقدس الحاكي لكن الحجة
لا تتم على هذا التقدير اما قبل اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة
باعتبار اتصاف الحقايق بها وما تحرفه مما يتصف به الحقيقة الواجبة
فيلزم امتناع الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك
لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتباري المعدوم في الخارج لا
انه الخفي من احتياجه الى موجود خارجي انتهى وهذا كما ترى لكن ان مال
ان هذا رجع الى ما ذكره المحقق من جواز ان يكون الواجب محتاجا في نفسه
عدميه الى سبب عدمي وما ذكره صاحب القتل بندفع بما بيناه قال
الحاكي وههنا نظر لان الانسان انه لا بد من وجود قابل للتاثير الصلاة وانما يكون
لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع قيل اقول ليس المراد ان التاثير امر
موجود في الخارج ولا بد من محل قايم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا
ايضا لان محل الموجود الخارجي موجود خارجي لامحالة حتى يتوجه ان التاثير
امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التاثير
وما قام به التاثير هو المؤثر والفاعل اذ لا شك ان التاثير صفة المؤثر
قايم به وان اريد بقابل التاثير ما تعلق به التاثير فتعلق الامر الوجودي لا
يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون التاثير محلا قابلا لم يغير المؤثر
فيلزم الا يحصل التاثير بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة
هي الاستعداد الذي به يحصل المناسبة بين الصلاة والصلول الذي
يخصص المعلول بتلك العلة لا غير وصار الكلام هكذا يخصص كل شخص

[illegible]

بالنسبة مضايف وهو وصف للمؤثر والفاعل [illegible]

ومن هنا لزم ان كون تعلق التاثير الذي هو وجود وجودا بهذا

الوجه كيف وتعلق التاثير بشيء يستلزم اتصاف الشيء بالتاثير الذي هو

وجودي فيلزم ان كون موجودا ويدل على ذلك ما قاله الشيخ في برهان

كتاب الشفا بهذه العبارة التعليل والتعلل بالذات واحد والاعتبار

اثنان فان شيئا واحدا وهو انتساب الى الكتاب مجهول يعلم بالقياس

بالقياس الى الذي يحصل فيه فعلا وبالقياس الى الذي يحصل عنه وهو

الفعل الفاعلي يسلبها مثل التحريك والتحرك انتهى ومن الظاهر ان على

تقدير صحة ما نقلناه يكون التاثير والتاثير ايضا من هذا القبيل وما

ذكره بقوله واصلا وجب ان كون للتاثير ايضا مدفوع بان المؤثر في

التاثير وهو يحقق المادة على ما ظنه الحكماء القوة من لوازم المادة ولا

يستلزم التاثير مطلقا المادة كيف وان القوة هنا الامكان الاستعدادي

الذي يشبه وجوده فيلزم من هذا وجود المادة واما قوله [illegible]

ان [illegible] ما ذكره بقوله واما التعقل [illegible]

مندفع بان ما ذكره المحاكم في هذه المرتبة ايضا مع لا مفر يقترنه

ما وقع عنه بقوله سلمناه لكن لا نم ان القابل هو المادة [illegible] ما ذكره

وعلى تقدير ابطال هذا السند لعدم كونه مساويا للمنع لا يفيد على

ما ذكره المحاكم بقوله سلمناه لكن لا نم [illegible] ما اورده صاحب

والفيلسوف [illegible] المحاكم [illegible] قول لا يخفى على المتأمل المنصف

[illegible] ان كون التعين عارضا للواجب على ما هو شان سائر الماهيات والتعينات

اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلذا

[illegible]

الى الكل على السواء ولا الى الماهية وتوابعها لاشتراكها فيها فتعين ان

يكون مستندا الى العوارض ولا يمكن ان يستند الى العوارض فيه بذلك التعين

لانها اعراض تتخصص معروضها فيكون مستندا الى اعراض فيه بادة ذلك

التخصص اما بالذات او بالواسطة واما الحال الثاني فلما سبق على تخصص

المحل فلم يجز ان يصير سببا لتخصص المحل او تلك الاعراض بمقارنة المادة في

شخص اخر سابق على ذلك التخصص وكذلك الكلام في التخصص السابق والاعراض

السابقة على هذا تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثل

هذا التعاقب لا يحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا مقارنة نفس الموجود

بدون المادة بان يكون قبل هذا التخصص كانت الماهية متشخصة بتشخص

اخر مكتنفة باعراض بسببها صارت متعددة بفيضان الاعراض

اللاحقة والتشخص التابع لها على ان تقدير صدوره بحقوق مادة مشتركة

بينها لا يمكن استناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنة لتشخص اخر

كان سابقا وان اتحدا نوعا مثل الاعراض اللاحقة لزيد لا يصير سببا لتشخص

لتشخص عمرو وعلى تجرد الاشتراك في الانسانية مثلا لكن هنا لك مادة مشتركة

فاصل واما النقض بانتفاء العلوم القائمة بالذوات القابلة فمكرر [illegible]

بان الكلام في كثرة النوع الخارجي وذلك تكثر ذهني لان العلم عند القائلين

بحصول الاشياء انفسها في الذهن وجود ذهني على ما صرح به المحقق

الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الوجود الخارجي والذهني

في ذلك محل اشكال [illegible] اذا كان التاثير موجودا [illegible]

ونسلم هذا فهو وصف للمؤثر والفاعل هو [illegible] فلزم ان كون التاثير الذي [illegible]

الاعدام

[illegible]

الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا انتهى وهذا كما ترى
فانه على تقدير هذا التوجيه لا يندفع ما ذكره الحاكم من عدم المطابقة بين
النقل ومراده الاشعار بان هذا ليس كلام الامام بخطوره على الصور فيه
بعد ان كون المراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا لا يتم ولا يلزم ما
الشخص المتعين مع مطلقا الى علة منفصلة قال الحاكم وليس كذلك فان
الصورة لما كانت علة لوجود المادة لم يقبل قول الجواب ان المراد انها
تكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر هو الهيولى لكن
بالتكثر انما هو بالعرض فلا تحتاج الى محل اخر والحاصل ان الحصر المستفاد
من قوله انما يحتاج الى فاعل لكثرة فقط اصلا في النسبة الى المقابل لا ينافي
ذلك احتياجه الى الصور والاعراض التابعة لها وكذا المراد بقبول التكثر
لذاته انه لا يقبل التكثر بحد والاظهر ان يقال في الجواب المادة الفلكية تكثر
بالنوع واما المادة العنصرية فلا تتكثر بالذات بل تتكثر بتكثر الصورة
بالعرض فلا تحتاج الى الكثرة وذلك لان هيولى كل العناصر عندهم شخص واحد
بشخص واحد بجامع الاتصال والانفصال ومقارنة جميع الصور العنصرية
وذلك يتعين بتغير الصورة فانما هو باعراض تجاذبه بتسلسل وارد
على المادة مكون تشخص كل صورة بعد اعراض سابقة عليه فتكثر الصورة بالعارض للشخص ان
على ما عرفت آنفا وقد عرفت انه لا يكون وذلك لان الاعراض على النوع بدون
مدخلية المادة الوجهين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكثرة بالذات
مع ان مادة زيد حيث زيد وكانت ذات وضع يوضع زيد ومادة
عمرو في حيز عمرو وكانت ذات وضع بوضع عمرو وهما غير متحدة بالذات
ولا ذات وضع بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائم

قوله وكان المراد من اللازم هو الاعم من ان يكون من
معنى واجب الوجود فيجري فيه الاقسام
الاربعة المحالة وهو بعيد عن كلامه
التوجيه اعني قبيل التوجيه والالغاز
والمعنى يحتمل ما ذكره الشارح
انتهى

بياض قائم بجسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فالجوهر ويبادر
فاشل فانه من عوارض الفن وقد مر تفصيل ذلك فليرجع اليه انتهى
كما ترى انه ليس شيء مما ذكره اولا في دفع كلام الحاكم على الشارح فيه
ان ما وقع عنه بقوله لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا تحتاج
الى محل اخر مما في دفع كلام الشارح واما الذي قبل التكثر لذاته اغنى
المادة الخ فما قبل ما وقع عنه عقيب هذا بقوله في الحاصل
والقول بان مراده ان المادة قابل لتكثر الصورة بالذات وبالتبع
تكثر نفسها بالعرض اي الجارة كما يلوح من كلامهم وحمله على ان التكثر
لا اصل له غير صحيح فلذا ذكر الفارابي والمعنى الوحدة في الاكثر
والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد يكون على طباع ذلك المعنى واذا
لكن واحد لكن كثرة ايضا لان الكثرة يتركب من الآحاد فاذا فرض
المعنى الواحد متكثرا بذاته ابطلنا الكثرة ولكن ما ذكر من الاظهر
والجواب هو الاظهر فليتدبر قال الشارح كانت عامة شاملة للاعراض
والاجناس يعني المشترك يجوز كونه جنسا او نوعا او عرضا لا
المشترك بينها نوعا او جنسا لكون عاما لخلافه هذه قال الشارح
فاذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي تركيب هذا القياس
كما ذهب اليه الامام لانه من الواجب مادي وكل نوع متكثر بالعرض
العارض مادي فلا شيء من الواجب بنوع متكثر بالعارض قال الشارح
واما اعتراضه بمنع اعتراض الامام على ان المغايرة بين الاجناس
ليس بواسطة الحال لكن الحال المكثرة بحسب تغايرها الاحوال
ويتسلسل ابدا عند الشارح المحقق تخصيص الدعوى وهو ان الاشياء

المتماثلة التي لا تتكثر بذاتها بل تكثر بما تتكثر بذاته وهو المادة فالتغاير
بينها بواسطة تخالفها واما الاشياء التي تتكثر بذاتها كالمادة فلا
تحتاج في التغاير الى غيرها فسقط ما ذكرتم لانا نمنع ح احتياج تلك المادة
في التكثر الى مواد اخرى بل انما تتكثر بذاتها ثم انه اذا اجاب وحق الجواب
بان هذا القول مخصوص بالمتماثلات النوعية المحصلة التي لا تتكثر
بذاتها وفي اطلاق المتماثلات على المشتركة في الجنس الاقرب الاصل و
هذا التحقيق سقط ما قاله الامام من ان الوجود دقال بالاشتراك
على الكل ويتكثر في الواجب مع عدم المادة واقال بان قول الوجود
بالتشكيك فلا يكون ماهية نوعية محصلة والكلام فيه قال الشارح
عند كون الذات مقولة على كثرة وذلك لانها بالنظر الى ذاتها لا
تابى عنها فيجوز ان تكون مقولة على كثرة فلو اقتضت تعينا مع استواء
نسبتها اليه والى غيره لزم ترجيح من غير مرجح ولو احتاجت في الى
غيره يلزم احتياجه في وجوده اليه ضرورة ان التعين ليس الا الوجود
ومن هنا اندفع ما قيل انا لا نم كونها مقولة على كثرة على تقدير زيادة
عليها لجواز كونه لازما لها فلا تكون الذات مقولة على كثرة اصلا
قال الشارح ويدل على التركيب والانقسام عن واجب الوجود حاصله
انه لو انقسم الواجب تعالى الى الاجزاء كانت مقومة له فيلزم افتقاره
تعالى اليها فلا يكون واجبا قال الشارح قال الفاضل الشارح ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة وقال ايضا وما يدل قول الشيخ و
لكان واحدا ان بعض المركبات لا تتقدم بعض اجزائها عليها كالهيولى
على الجسم فانها تتقدم بالقوة ومتى حصلت حصل الجسم والشارح المحقق

منع ذلك حيث انها متقدمة عليها تقدما زمانيا فالاولى تمثيل ذلك
بمثل الصورة فانها مع التي كما ذكره قال الشارح اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم بناء على ان الهيولى مشتركة بين الفاسد
وهذا في جزئيات العناصر واما في كلياتها فلا يتصور ذلك وكذا في الافلاك
يخرج ان كون مراد الامام ذلك وتسقطنا اورده الشارح المحقق
عليه وان كان ما ذكره الشارح الفاضل بظاهره يشعر بالسبك الكل على
ما قال ولكن الهيولى تتقدم لكن يرد عليه قال الحاكم فيه نظر لان
المراد من القبلية اما الزمانية لما قيل اقول المراد المتقدم الذاتي ويدل
عليه قول الشارح على كلام الامام المنقول حيث قال الهيولى في الكائنات
الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا
يظهر ان قول الشارح حملها على المتقدم الزماني ليس بمستقيم واما
ان المتقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان
الجزء الصوري ليس متقدما على الكل بالذات ومنشأ توهمهم ذلك
الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التمييز بينهما وسيجيء الفرق
بينهما في النمط الخامس لكن الشيخ المحصل مقصوده تلزم تقدم جزء
واحد منها اذ التحقيق الجزء الصوري اجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان
والمماشاة مع الجسم واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله تعالى
ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السابق على هذا الاسلوب
اسهل وهذا يرى ان قول الشارح والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدمة
على المركب كالعناصر الى قوله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على
وجود السابق كل واحد من هذه الفقرات الى قوله ولا يكون وجود الجزء

الاخر وبعد حسب بدل كل ان المراد بالعدد هو الزمان في ما الكلام
المنقول عن الامام فلا يأبى عن هذا الحمل ايضا ولا يحصر الجواب في حمله على
التقدم الذاتي ثم لا يخفى ان ما وقع عن الشارح المحقق على تقدير ذلك
الحمل لكن توجيهه على وفق الواقع وذلك بان يراد من التركيب ما
يلزم فيه تقدم كل واحد من الاجزاء او واحد منها كما يشعر به لفظ التركيب
بوجه ما والامثلة المذكورة في كلام الشارح تؤيدنا ايضا واما قوله فحوا
ان مقصوده ذهب الى ان الجزء الصوري لم يؤخذ عما ذكره الحاكم بقوله
فلا خلاف في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات فقوله
اجيب بانه فرض التركيب فقول الحاكم فلا يكون ههنا موضع تحقيقه
فيه لما نصحها وقع عن تعليق الشيخ بقوله لكن الشيخ لما حصل مقصوده
كيف كلام الحاكم الاجابة بان يؤخذ هذا فيه لانه من لوازم التركيب
عليه تنبه ثم ان مدعى ارضاء العنان ايضا وحيث ان ما وقع عن
الشارح في اول الفصل على ما اوضحناه يدل على ان المراد ليس ما ذكره
دون الحاجة الى الارتكاب قوله الحاكم بل الوحدات لا يقبل الوجوه
فلا فصل الحاوي في التوجيه الثاني بالحقائق المختلفة والايراد المذكور باق
عليه فان التزم ان الوحدات حقائق مختلفة فظاهر البطلان وان
غير التفسير بتفسير اخر فلا يندفع به الايراد على التفسير المذكور ولما
لهذا لزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول والاولى ان يقال
وبالجملة فيه اشعار ايضا بارتكاب السابق هذه المناقشة
فالذي ماخوذ عما ذكره الحاكم متصلا بكلامه هذا بقوله فان العشر
تركب من السنة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة

اجاب ان يؤخذ عما ذكره

ان الاولى توجيه كلام الشيخ

انتهى وجوه

صاحب القيل ما وقع عن الحاكم سابقا فهو هذا ثم لا يخفى ان الترامي في
العدد على الجزء الصوري ظاهر ما سلكه المحقق الدواني في حواشيه
من عدم اشتماله عليه بانه اذا كان مشتملا عليه حقيقة فهو مشتمل الا
واللوازم المختصة مكون لها وحدة حقيقية مختصة باللوازم ولا
نقل اللوازم بل ذلك في حاشية التجريد في بحث الهيولى في بيان المركب
الاعتباري والحقيقي فان القسم الاول ايضا مختص باللوازم والاثار
فان العسكر والعشر مختصان بلوازم واثار لا توجد في غيرها قلت المراد
باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية
ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به البيان وليس
في العسكر والعشر الاجتماع لوازم الاحاد مخالفا المتادن مثلا
فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كما لا يخفى
لعل هذا معيار الوحدة الحقيقية قال الحاكم ويمكن دفع هذه الاشكال
بان المدعى ليس الا هو التركيب المقيد اقول لا ينبغي تخصيص قول الشارح
ان كل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب
او المنقسم لما يكون التركيب والانقسام بالفعل ومع هذا الاعتبار
قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة
صريح في ان حمل القسمة الكمية الى الاجزاء المتشابهة على المتصل اولى
ما تبادر لها واما قوله ولو اريد به الكم المتصل فلو فيه انه يستقيم
اذا المنقسم الى الاجزاء مقدارية لا محالة الجسم حتى لزم التركيب
بل يكون صورة وقوله وهو ايضا غير مستقيم على ما في توجيه كلام

الشارح انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يراد مراد المحاكم دفع الاشكال
عن الشيخ كما اوهمه بما وقع منه بقوله بان المدعى المقول على ما صرح
به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الحد على ان هذا
اشار المحاكم ايضا الى ان هذا التوجيه بحسب العبارة ولا سيما عبارة
الشارح لا يخلو عن بعد ولكن وقع على الشارح بقوله والمركب قد يكون
عن اجزاء متقدمة المركب اعتراض تمهيد وتوطيه لبيان المدعى فان
ما وقع منه بقوله اذ المنقسم الى اجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم
ان الصورة على تقدير تجردها عن الهيولى يستلزم انقسامها الى الا
تركبها من الهيولى واما على تقدير عدم تجردها عنها لا يستلزم فوقوعه
فلا يسلم الا ان يكون مقارنة لها فان المراد لزوم الفساد من حيث
وقوع التركب بين الهيولى والصورة اما في الواجب نفسه فسيأتي
عن ذلك واما في الشيء الذي لازم ان يكون الواجب جزءا لذكا ان تركب
الواجب من الهيولى والصورة باطل فكذا كون الواجب صورة و
جزءا لهذا المركب ايضا من حيث الجزئية الصورية كل منهما باطل او جوه
مشتركة ومختصة كما لا يخفى قال المحاكم وهذا ليس شيء فان التمثيل لا
يجب ان يكون لجميع الافراد اما قيل اقول هذا التأويد لو اراد الشارح
بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل
بالصورة اولى اذ ليس لها عدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك ان
لها عدما ثابتا في العناصر وكيف ما هو بالذات لا يدفع ما ذكره وقد
يحصل مما ذكرنا وجه اخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف
في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات

والتزم في العلة الفاعلية بالنسبة الى الممكن لا بالنسبة الى كل محتاج وان
لم يسلم انكاره وكان لا يتوقف الا على اجزاء كانت اجزاء واجبة ويسمى
الوجود بالنظر الى الذات على ما ذكره المحاكي فلذا قال المص في الرسالة القديمة ولا يمكن عدم اشتمالها اي العلة التامة على اي على الفاعل
ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك حكموا
بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف ما سواه من العلل الاخر
ولكنه ان ناداكم نظرا الى الممكن وما يتفرع عليه من الدعوى فهو في المعلول
فكون مراده من المعلول هو المعلول الذي بالحقيقة يكون ممكنا بالذات
ان المعلول والممكن متساويان كيف يحتاج الشيء الى ما يعطيه الوجود
فيما لا يستحق الوجود بالنظر الى ذاته وما يستحق بالنظر الى ذاته كيف يحتاج
الى ما يعطيه الوجود ثم ان مدعى المعلول على مثل المحتاج الذي يظهر
من كلام المحتاج كالممكن ممتنع قال المص ولا يجوز ان يكون لان الذات لم
يقصد من هذا الفصل بيان ان وجود الشيء بماهيته بل ما حصل
بيان وجوده لو لم يكن كذلك لكان ذاتا لا غيره او غيرا جاعلا فعلى الاول
تركيبه تحاد وعلى الثاني احتياجه الى الغير لما عرفت من نسبة ذاته اليه
والى الغير على السواء قال الشارح بالقياس الى اشخاصها كالانسان
فانه واحد باعتبار عمرو وزيد قال الشارح فليس بمقوم له في ماهيته
بل عارض كالوجود فانه زائد داخل لكونه عارضا قال الشارح والمقصود
ان الوجود داخل لا اشير بذلك الى ما حصل هذا الفصل وهو ان الوجود
لما لم يجز ان يكون عارضا لمعنى ان يكون نفس ذاته والا لزم تركيبه
قال المحاكي على انا لا نشك قبل اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذي

هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلي في مواضع منها ما نقله
الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما
على ان الوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص سيتبين ان بجميع المفهومات
التي كانت عرضية لافرادها وعلى الدليل الاول انا ان اريد بالاشتمال الاشتمال
الكلي على الجزئي فالاول منع كون الوجود الخاص على تقدير صدقه اشتماله
على المطلق هذا الاشتمال لو لم نقل فرد الدليل هو اول المسئلة وان اريد الاشتمال
المعنى الاعم الشامل لاشتمال الموصوف على الصفة فالثاني ولا يلزم
الثانية وهو ظاهر وعلى الدليل الثاني ان المغايرة بين العارض والمعروض
بمعنى الخارج المحمول لا يقتضي ان لا يصح اطلاق اسم العارض وصدقه على المعروض
نعم ذلك كان ذلك في العارض بمعنى القائم وليس كلامنا فيه واذا الشيء
ليس عرضيا بهذا المعنى بالنسبة الى افراده ففي الدليل الاول خلط بين
الاشتمال بمعنى اشتمال الكلي على الجزئي وبين الاشتمال الذي للموصوف على
الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج
المحمول وبين العارض بمعنى القائم كما في العرض في كون الوجود ليس بكلي
مع انه مطلق لا يخرج عن تأمل اللهم ان اريد بالمطلق المجرد ومراده ان الوجود
مفهوم واحد شخصي لا يعرض لشيء اصلا موجود بذاته وسائر الموجودات
موجودة بتعلق بينها وبينه كما هو رأي بعض المتأخرين وهذا كما ترى
ان ليس المراد كون الوجود المطلق الكلي عينا وبناء على هذا المعنى ليس
الكلي بمعنى ومحقق المراد عينا الوجود الذي هو جزئي حقيقي بالحقيقة
ومطلق اي مجرد عن التقييد بغيره والاعتبار الشيء في ذاته وقد لوح هذا
من اشارات ما وقع عن الشيخ لا سيما في الهيات الشفاء وما سيذكره الشارح

عن التقييد بغيره والانضمام اليه وهذا لا يتصور في عروض الوجود
للهويات الممكنة فليس معنى كونها موجوده الا ان لها نسبة مخصوصة
الى حقيقة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة ولما
شيء يتعذر الاطلاع على ماهياتها في الوجود كلي وان الوجود جزء
حقيقي فيه قال هذا المحقق ما ذكره بعض المحققين من نشايخنا قال لا
يعلمه الا الراسخون في العلم انتهى وهو اصرح في المدعى مما ذكره صاحب الفصل
في مقام التوجيه الذي يتوهم انه منه ومراده ببعض المحققين هو
الحاكم كما هو المشهور بين ارباب التحصيل سيما انه ذكر هذه العبارة التي
ذكرها الحاكم بعينها كما لا يخفى ولا وتقرير ما في الكتاب الحاكم الحاصل
ان حصول الكل لما كان نحو نه فلا يصح ان كون ذلك الكل واجبا لذاته
ثم تنقل الكلام الى جزئه وان اما واجب لذاته او لا وعلى الاول يلزم
تعين جزئه به وعلى الثاني ان لا يكون هنالك وجوب وجود اصلا
وهو المختار لا يخفى جواز تقرير الدليل عليه بوجه اخر وهو انه لو كرب
من اجزاء فلا يخلو اما ان كون واجبات بذواتها او ممكنات او
متشاركة منهما فعلى الاول يلزم تعدده تعالى وقد ثبت انفا وحدته الحقة
من كل وجه وايضا انه لا يمكن حصول مركب حقيقي من جملة امور لا امتياز
بينها اصلا وعلى الثاني يلزم تقوم النور الصرف من الظلمات والحق
المحض من الباطلات وعلى الثالث بعض الفساد الاتي على الشق
الاول وبعض ما ياتي على الشق الثاني ومن هذا المسلك وذلك
المسلك هنا تعالى ليس له كثرة قبل الذات ثم بهذا الضابط الدليل
يمكن اثبات عدم انفصاله وانقسامه الى الاجزاء المقدارية وذلك

وكان كذلك فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء واجبات او ممكنات او
متشابكة منهما فعلى الاول يلزم تعدد واجبات الوجود بالذات
متأخرة عن الكل الذي هو الواجب لذاته لانها اجزاء تحليلية فيكون متأخرة
عنه وعلى الثاني يلزم انحلال النور المحض الى الظلمات والحق الى
الباطلات وعلى الثالث فساد الشقين مما يلزم كون الاجزاء المتداخلة
الكيه للشيء الواحد متشابهة فلا يصح اختلافها بالوجوب والامكان
ايضا لو صح ان يقبل القسمة الى هذه الاجزاء لصح ان يكون قابلا للفناء نظرا
الى ذاته وهو ينافي الوجوب الذاتي وبيانه ايضا ان يقال ان نفي
الكثرة قبل الذات عنه كما سيأتي اثبات الكثرة مع الذات عنه بناء على
استحالة انحلاله الى الهيولى والوجود كما ان نفي الكثرة بعد الذات عنه
يكون بنفي الصفات عنه فيكون واحدا وحده قبل الذات ومع الذات
وبعد الذات قال المص وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة اقيد بالمحسوس
مع ان ما ذكر من الدليل على استحالة كونه جسما انما هو غير المحسوس ايضا
اشارة الى ما سيجيء في النمط الخامس بقوله الكل اذا ذكرت ما قيل
في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا فلو ثبت قوله تعالى
لا احب الافلين فان الفرق في حظيرة الامكان اولى ثانيا قال الشارح المحقق
ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها وح سقط قول الامام قال الحكماء
او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية
لو قيل اولا على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة نوعية يلزم ان يوجد
لكل نوع جسمية مخصوصة ما تشاركها في نوعها لان كل جسم معين
وحده ما تشاركه نوعا كيف والصورة النوعية داخلة في الاجسام الفلكية

والعنصرية

والعنصرية مختلفة بالنوع وكذا الهيولى في الافلاك مختلفة بالنوع
مخالفة لهيولى العناصر بالنوع واختلاف الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
تركباتها نوعا لا محالة فهذا لا يبقى كون الواجب تعالى شانه ليس شيئا من
الاجسام الفلكية بل انه تعالى ليس شيئا من صورها الجسمية لان
يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى الجسمية وهذا كما ترى اوضح لزم
التركيب وهذا دليل آخر بالحقيقة فليتأمل انتهى ومن الجائز ان يكون
بالنظر الى ما علل ذوق بعض المحققين على ما هو الموافق لما يلوح من كلام
الشيخ في بعض المواضع مكن اخذ الصورة الجسمية باعتبار الاشتراك
حيا على المسلم المركب وكلام الشيخ في الشفاء وغيره في بعض مواضع
حيا على ما علمت صدر المدققين من التركيب الاتحادي فلا يلزم
ح المعلولية لكل جسم حقيقة ولو كان باعتبار الجسمية اي الصورة
الجسمية ويقول ايضا اذا كانت جسمية كل جسم اي الصورة الجسمية
معلولة فيلزم معلوليته ايضا بالحقيقة واذا كان بواسطة معلولية
الجزء فيمكن ان يكون هذا مفادا حديث اعتبار الجسمية من دون الحاجة
الى ابطال الجسمية الواجبية من حيث التركيب لكون ح طريقا آخر فلا
من ذلك ابطال التركيب الخاص لا من حيث التركيب ذلك لان غرضنا
نفي كونه جسما واذا كان بواسطة المعلولية الصورة الجسمية وارد هذا
مردود والحمل ان الصورة الجسمية تامة ماهية افراد الشخصين الصور
فان لم يكن كذلك بالنظر الى الاجسام بكونه جزء تام ماهيتها فيكون تكثره
فلا يكون واجبة لافتقارها في تكثرها الى العلة فيلزم معلولية الاجسام
بواسطة او لو كانت فليكن من هذه الجهة لا من حيث تركبها وممكن ان يقال

بوجه ان المراد نوعية الجسم المركب من الهيولى والصورة الجسمية
الجسمية لا الصورة الجسمية التي جزء كما يلوح من كلام الشارح هذا اذا
اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا اتجه من الظاهر ان
اعتبار النوعية المحصلة المقابلة لاعتبار جنسيته هي الاعتبار الذي
لزم من اعتبار المادية وكانه ومن الشيخ بقوله بامر زائد الاشارة اليه وهو
ما وقع على الشيخ بقوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف عنه بالخارجات
عنه دون الفصول وما وقع على الشارح في شرحه لهذا المقام لم يرح في
الدرس وفيما وقع على الشيخ لا باعتبار جسميته اشارة وعبارة الحاكم ايضا
ناظرا اليه حيث قال فاذا وجب سر طبيعة صدق ان يقال انه يجب به
كذلك فيما وقع عن الشارح الحق بقوله والمقصود اي الاعراض الجسمية
ايضا الى اشتراك الجنس حيث لم يقل الاعراض الصورية بل نسبها الى الجنس فقد
قال الشارح واجبه بغيرها سواء كان ذلك هو الجنس او غيره قال
الشارح والمقصود بيان ان كل جسم ممكن حيث ان القياس ينتج ان
الجسم ليس بواجب فيكون ممكنا ثم ركب قياسا ينتج ان الواجب ليس بجسم
ولا جسمانيا ثم لا يخفى جواز جعل هذا الفصل استدلالا على براهين ثلثة ان ان
يدل على ان الواجب ليس بجسم والاخير على انه ليس بجسم ولا متصل به قال
الشارح وكرر ما مر تنبيها على ما تقدم من ان تعدد اشخاص النوع
بسبب المادة وكل مادة معلول فاذا انضم المادة المقدرة ولا شيء من الواجب
معلول ينتج المطلوب قال الشارح وبيانه ان كل جسم نوعي له خاصة
ان الجسم المطلق اما ان يؤخذ باعتبار كونه جسما مع اذ الجسم
الخاص الجسم فتحد جسما الخرس نوعه ومن غير نوعه لاشتراكهما في الجنس

واما ان يؤخذ باعتبار انه نوع محصل فلا يوجد حد لذلك الجسم الخاص
جنسه من غير نوعه لاستحالة اشتراك جميع الانواع في نوعية الجنس والا
فيما وقع عن الشيخ من غير نوعه فيصح والمراد من كون الجسم نوعا انه تام
مهيته ما تحته من الافراد من حيث الجسمية لا باعتبار اخر وان فرضنا انه
جنس عال على تقدير عرضية الجوهر بالنظر الى ما تحته وقد علمت انه ليس كذلك
ضرورة ان الجوهر جنس عال كما علم تحريره قال الشارح فاقتضى امكان
الوجود فقط ابتداء الشيخ في اللوازم وهو الامكان والوجوب على
سياق الملزومات وهو الممكن والواجب ولم يذكر قوله واما الوجود
فليس بمهيته يورد على المقصود الوجود فانه يقال على الواجب والممكن
بالاشتراك نوعا فيشارك الواجب الممكن في تمام حقيقته مع مقصود ما ذكره
فلا ذكر ان الوجود ليس بنفس المهية ولا جزء من الممكنات فلا يتم ما ذكره من
كونه عارضا وغير عارض الواجب واكثر اعتراضات الفاضل الشارح
على ذلك مضلة بما مر ذكره الاعتراض الاول قال الامام ينافي اللوازم وهو الوجوب
والامكان اما ان يدل على ينافي الملزومات او لا فان دل لزم الشيخ ان
يقول ان قوله الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وان يوجد
الواجب بصفة مقارنة للمهية لان حقيقة الواجب والممكن حينئذ لا تقتضيان
واما الابدل وح سقط اصل الاستدلال الاعتراض الثاني فان قول
الشيخ ان انفصال الواجب عن غيره بنفسه ليس بصحيح لان وجوده مشارك
لوجود الممكنات في طبيعة الوجود وذهب الى ان التمييز بين الاشياء المتماثلة
بامر زائد ممكن وانفصال الواجب بامر زائد هو منهم من يحقق هذا
الشارح جواب الاعتراض ورده ان الوجود مقول بالتشكيك على المذهب

[illegible] الفصال بامر زايد قال الشارح والجواب ان شرط العدم ليس بجزء
عما قاله الامام لان الامام اورد في شرحه ان الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء ان الواجب يفصل عن غيره بالقيد السلبي وهنا ذكر انه مفصل بذاته
وبين الامرين فرق التناقض فجواب هذا الشارح بان الامر باعتبار كلا الوجهين
غير موجه وكذا الجواب الثاني ليس بوجه بل الظاهر تقدم التناقض [illegible]
بمعنى انه مفصل بنفسه وسيذكره في الاجوبة قال الشارح قال الفاضل
الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس اعني الشارح على الشيخ
بما استفاده من كتبه بما قرره انا لا نسلم انه لو لم يكن لذاته جنس وفصل لا يكون
له حد وانما يكون ان لو كان الحد منحصرا في الجنس والفصل وهو ممنوع لجواز
تركبه من غيرهما كالخاصة المنطقية لجانب هذا الشارح بان مراد الشيخ اما في
التركيب بحسب الماهية وهو حاصل وهذا الحد موجب له وهو منفي وان
خير يجوز ان يمنع هذا وذلك بان نقول انا لا نسلم ان هذا الحد موجب له لجواز
تركب الحد بحسب الامور متساوية واما في التركيب بحسب الخارج فتم اليه ما
ذكره في المنطق بان يقال التعريف الحدي اما بالجنس والفصل وهو ممنوع
اما باللوازم واما بهما والاول باطل لما ذكرناه وكذا الثاني لان ماهية منفصلة
عن الغير لا تحتاج في الامتياز عن اللوازم الى كون المقصود منها الامتياز
لان اللوازم توصل الى الحق حقيقة ولكن العقول البشرية قاصرة عنه و
كذا الثالث لامتناع اثبات الذاتي للشيء الا بالبرهان كما تقرر في موضعه والحق
هذا المقام ان كان مراد الامام من الاقتران جوازا كون نحو تحقق باعتبار
هذين الامرين وان كان منع الحصر فلا يتم حيث يجوز ان يكون ذلك بواسطة
امور متساوية قال المحاكم وظاهر ان هذين انما قيل القول بهما لو كان الشيخ [illegible]

على انه تفسير وتخصيص المذكور قبله وجعل قوله لا مدخل الا ما صفة لمحذوف
او حالا من الاشياء فيرجع الكلام الى ما قاله ويصير هذيانا واذا حمل على
على انه تفسير لها المذكورة وان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم
الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يبق عبارة الكلام
ولا يذهب عليك ان حمل الاشياء تفسيرا للشيء المفرد خلاف المطلق ولذا
لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم وما انا عليه على
حمل الكلام على خلاف الظاهر فلا يراد الاعتراض عليه فتأمل ولا تغلط
واما ان الواجب ليس له ذاتي يشاركه فيه شيء آخر فلم يتبين وذلك
لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين ماهية
الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وغيره وبين
والثاني فصل ممتاز عن غيره اقول قد مر مما سبق ان نفي الواجب لا يشارك
الواجب في ماهيته الواجبية وهي اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل
ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود
والوجود فرض انه ليس عين ماهيته اخرى ولا جزءا لها فماهيته غير الواجب
لتساوي وجودها سواء كان نوعية او جنسية واذا لم يكن وجود الممكن واجبا
بالذات لما مر ان الوجود لا بد ان يكون نفسيا في الواجب مقتضيا فيكون
لا امكان الوجود بديهية اذا نظر الى ذاتها لا يخلو اما ان يجب وجوده
اما لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان
فيلزم اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف انتهى وهذا كما ترى
ان الهذيان لا يحصل من اتحاد الموضوع والمحمول بل من اخرى في التفسير المذكور
لانه يصير حينئذ الكلام مكررا وهذا ايضا نوع من الهذيان بل الهذيان ابعض

في باب الهذيان مما حمله المحاكم عليه والجملة انها سيان في الهذيان على
ان الظاهر ان النسخ التي وقعت عند المحاكم هكذا واما الوجود فليس
بمهية الشيء ولا جزء من مهيته شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في
مفهومها بل هو طار عليها انتهى وما يدل على هذه النسخة الفاضل
الشارح حيث نقل هكذا في شرحه بقوله واما الوجود فليس بمهية الشيء ولا
جزء من مهيته شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار
عليها فاعلم ان هذا الكلام كله جواب عن سؤال الى آخر كلامه في شرحه
وبناء على هذا الاصل توجيه ما ذكره صاحب الحاشية كما لا يخفى على العارف
بقواعد الفنون العربية واما قوله اقول قد مر مما سبق ان غير الواجب
الحقيقي انه على تقدير تسليم ان المهية اعم من النوعية والجنسية لا النوعية
كما هو الظاهر نقول ان المهية الجنسية لعدم تحصلها بما هو مهية جنسية لا
تقتضي شيئا فلذا قال الشارح المحقق في بحث الفصول في شرح كلام الشيخ في
وهم نورد هنا ان بقوله فاما ان الامتداد الجسمي الموجود طبيعة نوعية محصلة
بحسب الخارجات عنها اي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات
وفي جميع الاحوالات بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وحيث لا يمكن
ان تحصل بشيء اصلا فيها ودخل في وجودها الحصل فان اقتضت شيئا لاقتضته
مع ذلك الشيء الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع جزء غير
مع غيره لا يكون ذلك الحصل بعينه انتهى فاذا تقرر هذا فنقول انها كلية محصلة
وبرهان الواجب ولا يمكن ان يوجد في الخارج الا في ضمن الانواع المندرجة تحت
الجنس كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان حيث ان الاول يعني قابله
العلم وصنعه الكتابة دون الثاني والسر في ذلك ان الفصل المنوع الذي

يقتضي ذلك ومن الظاهر ان لكل نوع فصلا يخصه ثم ان المحاكم وان اعترض
بذلك هنالك واعترض عليه هناك ولكن يكون اجزاء ذلك من قبله على ما صرح
الشارح على سبيل الالزام والافحام ومع ذلك ان ما ذكره المحاكم من الايراد
هنا ان فلا يصفو عن شوب ايراد كما نبه على المحقق الدواني في حاشية عليه
وذكرت ما لا مزيد عليه قال المحاكم وجب ان يكون حقيقة الله تعالى المخالفة
لوجود الممكنات في المهية وهو خلاف ما ذهب اليه اهل الحق اقول هذا ينافي ما سبق آنفا
حيث اورد قوله فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة
تعالى عن ان يحدد ولازم ولو كان هذا مذهبهم فليس لتوجيه معذور عند
فكيف يوجه السؤال الذي ذكره الامام وكان توجيهه ان هذا الكلام من الامام
كانه تفريع على ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب ناقل لمذهب في المقصد
ذكر اعتراض على الشيخ بالامام اذ المراد بقوله لا خلاف ما ذهب اليه
خلافه بالالزام ما ذهب اليه وهو ان وجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه
وجودا على ما سر في تحرير السؤال انتهى وهذا كما ترى انه لا ينافي كلام الشارح الفاضل بوجه ما
المحقق ومعه يرد بالنقل اعتبار تعيينها قال واما قوله فاما الوجود فليس
لشيء ولا جزء من مهيته شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار
عليها فاعلم ان هذا الكلام كله جواب عن سؤال انك ذكرت سابقه
تعالى الانسان وجودا حقيقة غير الانسان هذا لا يستقيم على قول لان من مذهبك
ان الوجود الواجب يساوي الوجود في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود
شيء اخر اذ انه مجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع الممكنات
مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس
هو نفس حقيقتها بل هو امر عارض لمهيتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه

هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا خرجه عن كونه
حقيقة في نفس ماهيته لان العارض كما ان له ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية
واذا كان كذلك لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها تمام حقيقتها
وايضا فقول الناس الدال على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات
بان ماهيته تقتضي الوجوب وسائر الماهيات تقتضي الامكان والافتقار فان
كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب ان يقتضي
القطع بان ذاته تعالى مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وح لا يحصل المقصود
بقي الاحد المذهبين الاخرين احدهما القول بان لفظ الموجود محمول على ما يقتضي كونه
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة
لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان الملزم من الاختلاف في اللوازم
الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر ما انتهى ومن
الظاهر ان ما ذكره المحاكم يؤدي هذا الكلام وحاصله ان ذهن من
شابه مناقاة لمحتاج الى توجيه صاحب الفصول وما توهمه بقوله وكان [illegible]
لا يفهم انه يعرف صاحب هذا الرد اشار المحاكم كلامه الى ما هو المذكور في كلام
الفاضل الشارح وما ذكره بقوله اذ المراد هو له خلاف ما ذهب اليه [illegible]
بشيء لانه اذا كان هذا ما يلزم ما ذهب اليه كيف يكون قوله فيكون [illegible]
الممكنات المحدود الفاضل فيه [illegible] المحاكم وهذا المعنى ان كون [illegible]
تعالى اعرض عنه بهذا القيد السلبي قبل القول على الحرة كلام الامام والشارح [illegible]
لكن قول الشارح والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء مركبا فيه لا يخلو
سوال الامام وكانه انما ذكره دفعا لسوال ربما يتوهم في هذا المقام فاذا
انتهى وهذا كما ترى لكن ان يقال اذا كان باعتبار عدم الشيء مركبا فيلزم ما

ذكره الفاضل الشارح من الانفصال فالامر الزائد يكيف والمركب يغاير
في مفهومه الذات المشتركة وهذا القيد وخصوص هذا القيد
معنى ان كون زائدا لا لا يخفى وكان المحاكم عبر عما ذكره الشارح بهذه العبارة
بقوله العدم ليس امرا زائدا في الخارج اي في نفس الامر كما يشعر به قوله عقيب
هذا والكلام انما هو بحسب نفس الامر والتركيب يقتضي الزيادة في الخارج حيث عبر
عن عدم الصيرورة بهذا الاعتبار تركيبا بهذه العبارة التي ذكرها المحاكم
مؤدى ما ذكرناه سواء عبر عما ذكره الشارح او بما ذكره المحاكم دخل في جواب
الفاضل الشارح ولا يلزم ان يكون الدفع سوال ربما يتوهم في هذا المقام
قال المحاكم لجواز ان يحد باللوازم قبل القول فيه سائل لا كلام الشارح
يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد ولا يسمى
حقيقيا وايضا مذهب الاجزاء الخارجية في السوال الانبه له انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال اراد المحاكم بالحد ما يعم من ان يكون قولا دالا على اجزاء
المحدود او يكون غير ظاهر فيكون تحديد صورة حقيقية الشيء كما هو وهذا
موافق لما ذكره الفاضل الشارح في المطلق وينبغي ان يذكره مرتبة السوال
هكذا ولا تساهله فيه غاية ما في الباب ان الشارح المحقق في ترتيب
الجواب اشار الى ان التعريف باللوازم يقوم مقام الحد وهو ما اشار اليه
الشارح الفاضل وعدم تصريح المحاكم بان الشارح به من حيث ان الشارح
في الجواب على ما نقل في المطلق عن الشيخ في الحكمة المشرقية ما ذكره في بيان
كلام الشيخ وعند الرجوع يلوح انه جوز اطلاق الحد على التعريف بهذه
اللازم قال في اثناء ما ذكره هنالك بهذه العبارة وبالجملة فالغرض من
الحد هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للامر في نفسه فاذا كان الشيء

نفسه له مهيه مخصوصه ثم يكون لها لازم قريب وحصل التصور
على هذا الوجه كانت الصورة الذهنيه مطابقه للازم الخارجي
فكون القول الدال عليه حدا انتهى ولعل مراده ما وقع عنه
بقوله حدا ما يقوم مقامه فلا نزاع بينه و بين ما وقع عنه
من ان حد الشيء هو ما يجمع اجزاءه الداخلة فيه وعلى اي وجه
كان فاذكره صاحب القبسات ليس بشيء لانه لا يخفى جواز
ان يقال الوجه في حذف الاجزاء الخارجيه هو ان المعرض
في السوال كانه يجوز الحد للواجب وقد سبق ان الواجب
ليس له اجزاء خارجيه فيجوز الحد بهذا لا صورة له
اصلا لما سبق فيما بقي من الاحتمالات تجوز الحد
باللوازم فلهذا اقتصر عليه وهذا ايضا يندفع
بما حققه الشارح المحقق قدس سره قال
المصنف بيه تامل كيف الى اخره لما
كان هذا المقام من عويصات
ما استصعبه الاقلام تجديرنا ان
نبسط الكلام في هذا المرام
لسفح المقصود كالشمس في سمت راس
المقام فنقول قال الشارح الفاضل
في شرح هذا الكلام لما
اثبت واجب الوجود و
دل على صفاته

وكيف

وكيف صدور الافعال عنه من غير بنائه ذلك على شيء من
المقدمات الطبيعيه بل اعتبر في ذلك نفس الوجود لكن
هذا العلم متاخر عن العلم الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا
الكتاب وهو قبله بحسب الوجهين فاذن كون الالهي قبل
الطبيعي مطلقا بحسب التعلم الذي في هذا الكتاب فلذا سماه
الشيخ قبل الطبيعة انتهى ولا يخفى ان هذا الوجه لا يفيد تاخر
الالهي عن الطبيعي بما هو طبيعي ليصح ان يقال فلذا سماه قبل
الطبيعة كيف وانه بالنظر في الوجود قد استدل على وجوده
تعالى من غير بناء شيء من مقدماته على شيء من العلوم الرياضيه
والطبيعية وغيرها فهذا الوجه يفيد عدم تاخره عن غيره فيكون
تقدمه على الطبيعي بما هو غيره لا بما هو طبيعي والمقصود خلافه هف
وقد نبه عليه الشيخ بما وقع عنه في الهيات الشفا بقوله
ويجب ان تعلم ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض
من هذا العلم تحصيل مبتدء لا بعد علم اخر فانه سيتضح و
حاصله انه اراد من ذلك كون النظر في الوجود مع
قطع النظر عن خصوصيات الموجودات والمحسوسات
وحالاتها يفيد اثبات مبدء واجب الوجود ويدل
على اثبات ذاته وكمالات صفاته وكثير من احوال
معلولاته وليس لنا قدرة على معرفة خصوصيات جميع
جميع هذه الحالات فنضطر الى الاستعانة بمقدمات
مستفادة من علوم اخرى فقد ظهر ما يرد على الشارح

الفاضل والعجب من الشارح المحقق انه لم يتصد لذكره ثم
ما يرد عليه وان تصدى لما عليه المتكلمون حيث قال
المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق الى اخره وذلك لان الحدوث عندهم شرطا كان او
شطرا او سببا مستقلا لاحتياج الممكن الى العلة وذلك
بخلاف ما عليه الحكما حيث ذهبوا الى ان الامكان علة
تامة للحاجة الى العلة لانه عدم ضرورة الوجود والعدم
وعدم العلة علة لعدم المعلول ولا فرق بين هذه
الطريقة وتلك الطريقة الا باخذ الامكان في احديهما و
الحدوث في الاخرى ثم ان الحكما بعد ما اثبتوا وجوده تعالى
ووجوبه فقد استدلوا بلوازم وجوده على سائر صفاته
الثبوتية والسلبية كيفية صدور افعاله عنه واما
المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون على صفاته بافعاله
واثاره على ما نبه عليه الشارح المحقق بقوله وبالنظر في
احوال الخليقة على صفاته ووحدته وواحديته واما
الالهيون فهم يستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم من الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور
افعاله عنه واحد بعد واحد انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه
من الخليقة عبارة عن خلق الله وان جاءت بمعنى الطبيعة
ايضا وفي الصحاح الخليقة الطبيعة والجمع الخلائق والخليقة

الخلائق ايضا يقال هو خليقة الله وهو خلق الله وهو
في الاصل مصدر ثم لا يخفى ان الظاهر من كلامه هذا
ان الاستدلال بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه
واحدا بعد واحد هو اللمي لا الانى ولا البرهان على
الاطلاق واما كون الاستدلال على ذاته تعالى بالنظر
في الوجود من انه واجب او ممكن هو اللمي كما توهمه ظاهر
عبارته فلا يخفى ما فيه بل الحق انه اراد من تلك
العبارة ان الاستدلال في هذا العلم على سائر صفاته
وافعاله لمي فيكون هذا العلم اشرف من سائر العلوم
حتى الكلام فان الاستدلال فيه على صفاته انما هو انى و
بالجملة ان الاستدلال على مسلك الحكما على صفاته
وكذلك على افعاله واثاره كما يظهر من النظر في كلامه
لمي لا انى وذلك بخلاف ما عليه المتكلمون حيث انهما
انيان واما الاستدلال على وجوده تعالى على طريقة الحكما
فبالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن ثم اشار الى
انه مع ذلك بعد التعيين حيث قال واما عكسه الذي
هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين
وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين
في علم البرهان وفي قوله هذا الاشارة الى ما قاله
الشيخ في فن البرهان بهذه العبارة وكفى سقوطا
بقول من يقول ان ما لا يعرف له علة لا يكون به

يقين فانه يوجب ان لا يكون له يقين بالبارى
حل ذكره اذ لا سبب لوجوده فليعرف بانه ضايع
السعى فى طلب العلم اذ هو فاقد للشئ الذى يطلبه له
العلم وهو اليقين بالبارى تعالى جده هذا كلامه
وهو صريح فى المدعى ثم ان صاحب المحاكمات قد
اشار الى ان اللمى هو الاستدلال منه تعالى على صفاته
وسايرافعاله واثاره لا مطلقا على ما قال فى الجواب
عن سوال ذكره بهذه العبارة قيل الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا
لزم ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره قلنا الا
ستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب
الوجود على معلولاته فاما فى الطريقة المختارة يثبت
واجب الوجود اولا ثم يستدل به على سايرالموجودات
واما هذا القوم فيثبتون سايرالموجودات و
يستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن
نثبت الحق ونستدل به على الخلق وهم يثبتون الخلق
ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق
فاذا تقرر هذا فنقول ان الاستدلال فى هذا العلم
على سايرصفاته وافعاله لمى فيكون هذا العلم اشرف
من سايرالعلوم حتى علم الكلام كما علمته ومن تصاحيف
البيان قد بان حال ما قال الفاضل الدوانى من ان

الاستدلال فى الاول لمى وفى الثانى اى علم الكلام انى اورد
السوال والجواب بهذه العبارة فان قلت ان الدليل
منحصر فى الانى واللمى والواجب تعالى ليس معلولا لشئ
بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل يستدل به على وجوده
تعالى يكون برهانا انيا لا محالة ولا فرق بين الطريقين
كون احدهما انيا والاخر لميا ثم قال قلت الاستدلال
بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته على ذات
الواجب تعالى فى نفسه الذى هو علة كل شئ وكون طبيعة
الوجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال
تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة
على حال اخرى لها معلولة للحال الاول انتهى وفيه ما لا
يخفى اما اولا فلما عرفت ان الدليل على صفاته واثاره لمى
لا مطلقا وذلك على وفاق ما قاله الشارح المحقق والمحاكم
واما ثانيا فلان استدلاله هذا لو كان لميا كان موضوع
المسئلة بعض الموجود ومحموله مفهوم واجب الوجود لذاته
فحد الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم
فى الذهن والخارج معا لزم من ذلك كونه تعالى معلولا
لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم
معلل بذاك وقد تقرر فى مظانه ان ليس للمحمولات وجود
فى انفسها الا وجودها الموضوعاتى قال الشيخ فى فن البرهان
بهذه العبارة واما المعانى المفردة فمنها ما هى اعراض موضوع

هذه الصناعة واثاره وهي التي تطلب في الصناعة لتصحح فيها وجودها
وليس وجودها الا للموضوع فيكون النظر في انها موجودة
لموضوع الصناعة لتلك الصناعة وهذا هو النظر في انها
موجوده انتهى ولا يخفى انه لو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته
هو محمول في مسئلتنا هذه لمفهوم بعض الموجود ومعلولا له
كان وجوده في نفسه كذلك ولو سلم ان معلولية الوجود
ليس ملزوما لمعلولية وجوده في نفسه فالثابت ليس الا
من الامرين فلا يكون الدليل معطيا لما هو المطلوب
الى الراس فنقول ان مسلك الحكماء الالهيين هو النظر في
العالم بما هو ممكن قال الشيخ في الهيات كتاب النجاة
العبارة الفصل الثامن في الالهيات وفيه مسايل
الاولى في اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا
العالم الجسماني ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه
كل ممكن فلا بد له من موثر الى اخر ما ذكر من الاشياء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل واما مسلك
المتكلمين في اثباته تعالى فبالنظر الى العالم بما هو حادث
لا ممكن ثم ان الدليل على اثبات صفاته واثاره
الطريقة الاولى واتى على الطريقة الثانية فيكون
واوثق من الاخير كما لا يخفى على الناقد الخبير قال الشارح المحقق
واما الحكماء الطبيعيون فيستدلون بوجود الحركة على
محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك

هو

ولا يخفى ان الاستدلال من ذلك على وجود مبدا اول للحركات
بما هو مبدا اول لها يجعل هذه المسئلة من الطبيعيات واما كون
ذلك هو الواجب بالذات او كونه عالما بالمفارقات
فيكون من الالهيات ومن الامور الغريبة للطبيعيات كما مر غير
مرة وذلك لما علمت ان موضوع هذا العلم لما كان هو الجسم الطبيعي
بما هو متغير او مستعد للحركة والسكون يكون الاحوال البحوث
عنها في هذه الصناعة هي الاعراض الذاتية له من تلك الحيثية
فاثباته تعالى بها يجب كونه مبدا محركا له ومنتهى سلسلة
المحركات بما هي محركات وكل من هذين الاعتبارين غير اعتبار
ذاته الحقة من كل جهة ومفارق حق فما قاله الشارح المحقق
ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول الى اخره ان اراد
به الاستدلال بان كل محرك لا بد له من محرك الى ان ينتهي الى مبدا
لا محرك له فثبت من ذلك مبدا اول من دون ان يكون
ذلك هو المفارق او الواجب الوجود لذاته فهو مسلم ولا
يظهر من ذلك زيادة على ما ظهر من قوله وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك وان
اراد به الاستدلال على مبدا اول وهو ذاته الحقة المجردة
المفارقة من كل جهة من المادة بل عن الماهية فهو غير مسلم
ضرورة ان اللازم من مقدمات ذلك الدليل اي مبادي
الحركات والمحركات هو المبدا الاول الذي لا محرك له واما

كونه هو الواجب الموجود بالذات او اقصى مراتب
المفارقات فليس الا بالعرض لا بالذات والظاهر
من سياق كلامه في مساق مرامه خلافه الحاصل ان
اثباته تعالى بما هو مجرد مفارق او بما هو واجب بالذات
من الالهيات كما نبه عليه الشيخ غير مرة في ذلك الفن من الشفاء
بقوله وهي اصول كررت عليك وقد اوردناها في
اوايل هذه التعليقة القدسية ثم ان بيان مواضع
تلك الاصول قد اشتبه على العلماء الفحول سيما على
عيات الحكماء وغيره من الاجلاء فجدير سالوا سرا الى تلك
المواضع اشارة اجمالية بوجه ما فنقول ان من تلك
المواضع ما قاله في اوايل طبيعيات ذلك الكتاب اي الشفاء
من انه يجب ان تعلموا الان ان العلم الذي نحن في تعليمه هو
الطبيعي وهو علم جزئي فيما ذكر بعد اذ قد علمتم ان كل
علم موضوعا وهو الجسم المحسوس ههنا من جهة ما هو
واقع في التغير والمبحوث عنه هو الاعراض العارضة
له من جهة كذا ومنها ما قاله في اوايل كتاب النفس من
ذلك الكتاب من انه بقي لنا من العلم الطبيعي النظر في امور
النباتات والحيوان ولما كانت النباتات والحيوانات
متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم و
الاعضا وكان اولى ما يكون علما بالشيء هو ما يكون من
جهة صورته راينا ان نتكلم اولا في النفس مناسبة لكون

النفس

النفس من المبادي اكثر من كونها من اللواحق والمسائل
ولا سيما بالنسبة الى الانواع ومنها لواحق الاجسام
الطبيعية هي الاعراض العارضة من المقولات التسع و
منها ما قاله في اوايل كتاب النفس انا اذا عرفنا ان النفس
كذا باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم يكن بعد قد عرفنا
النفس ومهيتها بل عرفناه من حيث هي نفس واسم النفس يقع
عليها من حيث جوهرها بل من حيث انها مدبرة للابدان
ومقيس اليها فكذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ مثلا
لبناء في حد البانى وان كان لا يوخذ في حده من حيث
هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان
النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها
علاقة بالمادة والحركة لا يجب ان تفرد تعرفا ذات الشيء
بحث اخر ومنها ما قاله والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات
كان غريبا ونظايره هذا في الشفاء كثيرة فلم نطول الكلام
بذكرها فقد اتضح ان اثبات وجود الواجب تعالى ليس من
مسايل العلم الطبيعي بل لو ذكر فيه لكان غريبا وعلى سبيل
ان يحمل الانسان الوقوف على انه المبدء الاول كما قاله
الشيخ في الشفاء ومن ههنا لاح اندفاع ما قاله بعض اعاظم
الحكماء والمنصور على الاعداء وقد تصدينا له في شرحنا
على الهيات الشفاء بما لا مزيد عليه فارجع اليه ثم لا
يخفى انه يتوجه الى ما قاله الشارح المحقق من ان اثبات

المبدأ الاول نفى عن جواز كون موضوع الحكمة الهية هو الموجود
المطلق بل يجوز كون موضوعها هو الواجب الثابت وجوده
في الحكمة الطبيعية انه لا يصح اثباته تعالى في العلم الطبيعي بل انما
يثبت كذلك في العلم الالهي فكيف يصح ان يكون موضوعا له
قال المص غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا دون
ذاتي حيث ان الممكنات باسرها مسبوق بالعدم الذاتي
قال قول الجمهور يظنون الخ يعني ان علة الحاجة لا
الموثر هو الحدوث شرطا او شطرا كما عليه المتكلمون
او الامكان على ما عليه الحكماء الالهيون قال فقط
اي دون الوجود وغيره قال احدها ان ايجاد
الفاعل للفعل الخ الجواب عن الاول انه لو لم يحتج
اليه في استمرار الوجود وعن الثاني بمنع الملازمة
والسند ما ذكرنا وكذا الثانية قال وهو قولنا
بعد العدم بسبب اعم من ان يكون ذا ارادة او غيرها
قال لان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا حيث
ان المفعول ما يوجد بعد العدم بما يعم الامور التي
ذكرها قال الا من وجه اي من حيث انه ليس في المباشرة
ما يحصل من الفاعل من دون واسطة فالتولد بواسطة
والحاصل ان المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالتولد من
حيث الاختيار ويجوز ارتفاعهما عن محدث حدث عن الفاعل
باعتماد وسط فلا يكون حدوثه بالمباشرة لان المعتبر فيها

ان لا يكون هنالك واسطة لا اعتماد ولا آلة ومن هنا
ظهر وجه تقابل الحدوث بالمباشرة للحدوث بالاعتماد
من وجه اي من جهة الاختيار واما ارتفاعهما فليس فيه
تقابل من هذه الجهة وكذلك الامر في تقابل الاختيار
والطبع حيث لا يجتمعان في الجملة فيما فان بحث الوجود
من هذه الجهة واما ارتفاعهما فلا لجواز ان يكون الاحداث
بالقسر ثم الاختيار يقابله الطبع تارة كما يقال في
الحركات الارادية والطبيعية ويقابلها الجبر تارة ثم ان
هذا لا يختص بلغة دون اخرى مع انه لغوي قال
ولو انهم قالوا نحن يصطلح الخ يعني انما يتم ما ذكرتم لو لم يكن
الاستعمال في الصور المذكورة على سبيل المجاز اما اذا
كان فلا يتم اما كون الاصل الحقيقة فهو ظاهر وكذلك
عمم الكلام قال وعنان الخ اسند الفعل الى العين والى
الحمر يعني عدم الارادة قال مع ان دعوى المجاز يقتضي
تسليم صحة الاستعمال انت خبير بان صحة الاستعمال
انما يفيد اذا كان بطريق الحقيقة اما اذا كان بطريق
المجاز فلا يقتضي تسليم ما ادعاه الشيخ وذلك ظاهر قال
وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض اي على معنى
ان نفي استعمال هذه اللغة كما قاله الشارح حيث ان النار
لا تفعل الاحراق لا تناقض ما ذكره الشيخ لانه قول بقوله
اهل اللغة قال كما ذهب اليه المتكلمون حيث اعتبروا الارادة

في الفعل قال المص واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد
العدم فليس بفعل له تصدى الشارح الفاضل لشرح ما
وقع عن الشيخ في اواخر النمط الثاني بقوله واعد كل
مزاج لنوع له ثم اورد عليه الايراد بان كل مزاج انما استعد
لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد بما ذكره
الشيخ ههنا وهو حق واما الشارح المحقق فقد اورد
الايراد عليه حيث قال اقول موجد الشيء هو الموجد
لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا ثم
قال واما قولهم تلك الصفات لذاته لا يفعل فاعل
فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط الشيء وليست بفعل فاعل ثبوت
لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرهما
انتهى ولا يخفى ان هذا كلام الشيخ وغيره من الحكماء ومن
الظاهر انه توجيه غير وجيه يوجه ما لا يخفى على من
نظر فيه وسياتي في فصل المحرك القريب من هذا
الكتاب بهذه العبارة فان امكان وجوده امر له بذاته
لا بسبب الاول قال ولمثل هذا الوجود الذي بعد العدم
والاوصاف التي يجب ثبوتها للموضوع عامتها لا يحتاج
الى علة سوى الموضوع قال فبقي ان يكون المتعلق
بالفاعل هو الوجود فليس هو الوجود العام اه والا
لكان وجود الواجب يحتاج الى الفاعل الا ان يقال لا

نسلم ذلك فانه لا يلزم من احتياج الوجود العام
الذي هو عارض احتياج المعروض كيف ولو كان كذلك
لتحقق التناقض بين هذا القول وبين ما في اول النمط
الرابع من قول الشيخ في الوجود وعلله وتفسيره بالوجود المطلق
فان ذلك ايضا يستلزم احتياج الواجب الى علة وليس
فليتدبر ما هناك كما سيأتي قال الا ان حمله على الاول اولى
قد يقال ممنوع لان النزاع في ان علة الاحتياج هو الامكان
او الحدوث وانت خبير بان النزاع في ان المحتاج الى العلة
ماذا قال الا ان يمنع شيء من خارج فانه يصير مورد القسمة
حينئذ مخصوصا بالحد القسمين كما هو مذهب المتكلمين قال
وهذه قصة جعلها قياس توجيه القياس الواجب بالغير المتعلق
بالعدم معنيان احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث وهو
التعلق بالغير وكل معنيين شأنهما ذلك فالمحمول ثابت للاعم
اولى وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض قال بل كان واجبا
لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم يعني كون الوجود مسبوقا
بالعدم من حيث هو لا يقتضي التعلق بالغير والا كان التعلق
من لوازمه وذلك باطل لانه لو فرض كونه واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم يمتنع ان يتعلق بالغير وهذا التقدير
وان كان محالا لكن الكلام في ان تصوره لا يقتضي التعلق قال على
ظنه الجمهور وهو انه حالة الحدوث قال ثم ذكر ان علة التعلق
اشارة الى دليل اخر وهو ان المعقول مسبوق بالعدم ولكن ذلك

باطل عندكم قوله واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم
فيما لا حاجة اليه اى اعترض الفاضل على الشيخ بوجوه ثلثة الاول
ان كلام الشيخ مستدرك حيث انه لا نزاع فى ان المفتقر الى
الفاعل هو الوجود بل انما النزاع فى ان علة افتقاره اليه هى
الحدوث او الامكان الثانى انه ما بين ان الدايم هل
يفتقر الى موثر ام لا وهذا لم يتكلم فيه الثالث ان قوله فى
تقسيم الواجب الى الدايم وغير مصادرة على المطلوب لانه ما لم
يكن افتقار الدايم الى الموثر لم يمكن هذا التقسيم والجواب
اما الاول فهو ممنوع وسنده ما ذكروا واما الثانى فكذلك
لانه بين ان الوجود يتعلق بالفاعل من هاتين الحيثيتين و
الحدوث منتف فتعين الوجوب بالغير واما الثالث فلما
بين ان علة التعلق الوجوب بالغير والدايم قسم منه فيحتاج
الى العلة فلا يكون مصادرة قوله وهذا مطلوب الشيخ قال الامام
فى شرحه بما هذه عبارته واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة
فى اول هذا الفن ان الغرض الكلى من هذا الفن بيان ان
العالم ازلى دايم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور
عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع
لاستحالة احتياج الازلى الى الصانع والفاعل فالشيخ قدم
هذه لبيان ان كونها ازلية لا ينافى احتياجها الى الفاعل
لان علة الاحتياج هو الامكان دون الحدوث ثم قال واعلم
ان التحقيق انه لا خلاف بين الفريقين الا فى اللفظ قال الامام

والقايل

والقايل ان يقول لا نسلم ان القبلية والبعدية امور
ثبوتية وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور
لو كانت وجودية فى الخارج لكانت اذا نسبت الى
غيرها فلا بد وان يكون موجوده اما قبل ذلك الغير او
معه او بعده وحينئذ يلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى
او معية او بعدية فالكلام فيها كما فى الاول فيلزم التسلسل
فى الامور الوجودية الثانى ان القبلية قبل نظرا الى البعد
والمضافان لا يوجدان فى العقل والخارج الا معا
فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع
البعدية فيلزم ان يكون البعد الزمانى من حيث انه
بعد زمانى موجودا حال القبل الزمانى من حيث انه
قبل زمانى وذلك ينافى كونه قبلا وبعدا الثالث
ان قولكم ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم
بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف
المعدوم بالموجود وانه محال قال اذا ثبت ان القبلية
والبعدية ليستا من الامور الوجودية لم يكن لنا حاجة
الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك
الشى موصوفا بالقبلية قال ثم وان تجاوزنا عن هذا
المقام لكنا نقول ان هذا الاشكال وارد عليكم لان
كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الاخر وليس
هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين وامثاله فان اجزاء

الزمان لا يوجد معا وان كان هذا النوع من القبلية لا يحصل
الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا في نفس الزمان فيفتقر الزمان
الى زمان وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال
بالكلية قال لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده
وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ان الزمان موجود
منقض لذاته بمعنى ان مهيته وحقيقته يقتضي لذاتها ان
يكون تصور بعض اجزائها قبل البعض فالاجزاء لم يكن
كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فتعين ان يكون ذلك لامر
اخر قال لانا نجيب عنه من وجهين الاول ان الاجزاء المفروضة
في الزمان اما ان يكون متساوية في المهية او لا يكون فان
كانت متساوية في تمام المهية كانت متساوية في
جميع لوازم المهية واما ان لم تكن متساوية لزم تركب الزمان
من الانات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء
المختلفة بالمهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة
اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء
المنفصلة من الجزء الاخر قابل للانقسام الوهمي لكن
الكلام الذي ذكرناه يعود في الاجزاء الوهمية
لذلك الواحد فانها لما كانت متساوية في المهية
يستحيل ان يكون المهية لبعضها يقدم بالذات على البعض
فان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن
البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هف قال كيف اتفق

بل من جهة الحدوث او الامكان قال لم يكن للترجيح هنا
بضاروانت خبير بان علة الحاجة لو كانت هي الحدوث
لما احتاج الدايم الى غيره قال كما صرح به وهو ان الدايم
لا يفتقر الى مؤثر والمعنى انهم لا يبطلون عليه الموثر
قال في اخر الفصل في ان علة الاحتياج لو كانت
كونه مسبوقا بالعدم لزم احتياج الحادث في جميع اوقات
وجوده الى العلة لبقاء علة الحدوث معه قال لكن
بهذا الدليل اي بيان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان
يمكن ان يراد بقوله لا بهذا الدليل اي بدليل ان علة
الحاجة هي الحدوث اذ لو كان لما كان الفعل الزمانيا
ويحتمل ان يراد به ان الدايم لا يفتقر الى المؤثر والثاني اوفق
قال الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه والا لم يكن
حدوثه بعد ما لم يكن هذه مقدمة يبتني عليها ان كل
حادث مسبوق بمادة وزمان لكن الحق ان كل حادث
ليس كذلك كالحادث الدهري الغير الزماني قال و
اما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار لما حاصله ان الحكماء لم يذهبوا الى ان
الازلي ليس بمقدور مختار وان لزوم الفعل مطلقا
ليس ايجابا بل يمكن ان يتحقق لزوم الفعل بدون الايجاب
وعكسه ومن ههنا ظهر حال ما قال الامام الرازي في
المحصل من ان منشاء الخلاف بين الفريقين كونه تعالى

موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب الحكماء القائلون
بايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون
الذاهبون الى اختياره الى حدوثه ثم قال لو اتفق الفريقان
على الايجاب او الاختيار لاتفقا على القدم والحدوث
انتهى ومن الظاهر انه اشتبه عليه ان القدم لا ينافي
الاختيار كما ان الحدوث ينافي الايجاب فلذا قال الشارح
المحقق في نقده للمحصل بهذه العبارة ان المتكلمين انما
ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان العالم حادث
بدلايل دالة عليه لا لانه فعل المختار او لان علة الاحتياج
هو الحدوث لان هذا قول بعضهم هذا ثم ان الشيخ
اشار في الشفاء والتعليقات وغيرهما الى انه تعالى
فاعل بالاختيار وذكر اللوكري وهو من اعاظم تلاميذه
بقوله في بيان الحق ان القدرة فيه تعالى خالية عن الامكان
وهو صدور الفعل عنه تعالى بارادته فحسب ثم قال
فان لم يعتبر بهذا الوجه كان فيه امكان وواجب
الوجود منزه عن ذلك وله نظائر عديدة تصدينا
لذكرها في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء فاذا
تقرر هذا فنقول ان الظاهر من تضاعيف الكلام
جواز كون اثر القادر المختار قديما اذا كان تاما
واثر الموجب حادثا اذا لم يكن كذلك والعجب من العلامة
الخفري في حواشيه على الهيات التجريد بعد ما قال انه

لا يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار وان لزوم الفعل مطلقا ليس
لجاز ان يمكن ان يتحقق لزوم الفعل بدون الايجاب وعكسه ومن
ههنا ظهر حال ما قال الامام الرازي في المحصل من ان منشأ الخلاف
بين الفريقين كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب الحكماء
القائلون بايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون
الذاهبون الى اختياره الى حدوثه ثم قال لو اتفق الفريقان على
الايجاب او الاختيار لاتفقا على القدم والحدوث انتهى ومن الظاهر
انه اشتبه عليه ان القدم لا ينافي الاختيار كما ان الحدوث ينافي
الايجاب فلذا قال الشارح المحقق في نقده للمحصل بهذه العبارة
ان المتكلمين انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان
العالم حادث بدلايل دالة عليه لا لانه فعل المختار او لان علة
الاحتياج هو الحدوث لان هذا قول بعضهم هذا ثم ان الشيخ
اشار في الشفاء والتعليقات وغيرهما الى انه تعالى
فاعل بالاختيار وذكر اللوكري وهو من اعاظم تلاميذه بقوله
في بيان الحق ان القدرة فيه تعالى خالية عن الامكان وهو صدور
الفعل عنه تعالى بارادته فحسب ثم قال فان لم يعتبر بهذا الوجه
كان فيه وواجب الوجود منزه عن ذلك وله نظائر عديدة تصدينا
لذكرها في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء فاذا تقرر هذا
فنقول ان الظاهر من تضاعيف الكلام جواز كون اثر القادر المختار
قديما اذا كان تاما واثر الموجب حادثا اذا لم يكن كذلك والعجب من
العلامة الخفري في حواشيه على الهيات التجريد بعد ما قال انه لا نزاع

بين الحكماء والمتكلمين الذي قديم العالم وحدوثه لا في الايجاب والا
ختيار ثم قال بعد ذلك ان الايجاب هو امتناع تخلف الاثر عن الفاعل
الحق في الازل انتهى لانه على تقدير لزومه لذاته في الازل عن دوره
الشعور والارادة يكون فردا للايجاب فضلا عن كون لزومه بالشعور
والارادة كما عليه الحكماء كما فصلناه في كتابنا الموسوم برياض القدس
واعجب من هذا ان العلامة الدواني في كتابه في اثبات الواجب
وصفاته في بحث القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اول
ان وجوب مقدم الشرطية الاولى والمتابعة في الشرطية الثانية اذا كانت
مستندين الى علمه تعالى مطلقا حتى يكون الوجوب والامتناع بالنظر الى
تلك الجهة لا يحقق القدرة بل كان هنالك ايجاب محض ان ليس على هذا
التقدير الا جهة واحدة هي وجوب الصدور وان كان هنالك جهة
لا يحقق الوجوب بالنظر اليها انتهى ومن الظاهر جواز اختيار الشق الاول
قوله اذا كان الامر كذلك لم يتحقق القدرة بل كان هنالك ايجاب محض قلنا
ان اردت بذاته هنالك الايجاب كاحتراق النار واضاءة الشمس الصادرين
عنهما من غير ان يكون لهما علم بهما فهو ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن له
تعالى علم بهما وكيفية صدورهما عنه تعالى وان اردت بذاته محض ذاته فلا نسلم
ولم لا يجوز ان يكون له تعالى علم بذاته علما يوجب علمه بمعلوماته وانها
لازمة لذاته فهي مناقضة له تعالى فيكون عالما بها وبصدورها عنه بانها
غير منافية لذاته بمحض وهو يكره فيه فيكون مريدا لها قوله
بمنيار في التحصيل واذا كانت معلولية الله تعالى من مقتضى ذاته غير منافية
لذاته فهي انما مراده ارادة فعلية بمعنى ان نفس صدورها عنه حقيقتها

لذاته

لذاته فظهر ان صدورها عنه انما يكون بمشيته وارادته فلا يكون
ايجاب صدورها عنه تعالى ايجابا يجب نفيه عنه اذ الايجاب
بالارادة والمشيئة لا ينافي القدرة وان ارادت به ان يكون
هنالك ايجاب بلا ارادة والاختيار والمشيئة فهو مسلم ولا يلزم
منه ان لا يتحقق القدرة والاختيار ويكون هنالك ايجاب يجب
تنزيه ذاته تعالى عنه المحاكمة وفي البحث الطبيعي نظر الى
قيل وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم
ازليا مستند الى فاعل ازلي ليس وظيفة العلم الطبيعي ولا يكون
من مسائلها او ليس تنبيه للعالم من جهة على ان العالم بعضه مشتمل
على المادة وبعضه لا اقول لم يقل الشارح انه بحث طبيعي بمعنى انه
من مسائل علم الطبيعي بل انه من العلم الطبيعي ذكر وابهذا او لعل ذكره
ليس على سبيل انه مسئلة له وقد مر ان ارباب الطبيعي يخصون بطريق في
اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي انتهى والحق
ان العالم يمكن ان يؤخذ على وجه يكون بحثا عنه في الطبيعي وذلك
لانه قد يبحث عن الاجسام من حيث انها مقترنة بمواد هيولاتها سواء كانت
فلكية او عنصرية ومن الجائز ان يبحث عن احوالها وما ترتبط بها سواء كانت
امرا صاحبها نية او ارادة او نفوسا لا ما هي ارواح ونفوس
بل ما هي مدبرات لها او عقولا مقدسة بما هي متشوقة لها لا ما هي
مجردة لا تماس الامور الغريبة فيه حتى ان اثبات المبدأ الاول
جل وعلى بطريق يختص بالطبيعيين يكون من احوال الاجسام
كما تقدم فيصح ان يؤخذ العالم على وجه يكون من الطبيعي

ويرشد اليه ما ذكره الشيخ على مذهب الطبيعيين فلا يرد عليه ما
اورده الحاكم من دون الحاجة الى عنايته هذا الفاضل القايل
وكل ذلك ظاهر لمن راجع الطبيعيات انهم قد بالغوا في البحث
عن الاجسام العنصرية من حيث حدوثها باستعدادات فايتة
بالمادة واما له صاحب المواقف من انه لو جاز ذلك في المادة فلم لا
يجوز في الماهية النوعية ليكون تعدد افرادها بحسب استعدادات
تتوارد عليها متعاقبة ولا يحتاج تكثرها الى امر آخر سوى ما مر في
عند اولى الذهن كان الماهية وجودين احدهما وجود اشتراكي في
الذهن وهي بحسب هذا الفرض من الوجود يستحيل ان يتوارد عليه
استعداد حصول افرادها الموجودة في الخارج وثانيهما وجود
خطي الحادثي هي بحسبه عين افرادها لكان لها افراد وح
ان اراد بقوله لم لا يجوز ان يتوارد عليها استعداد حصول جميع
افرادها التي منها هذا الفرد فهو من المستحيلات لامتناع اجتماع
استعداد الشيء مع وجوده وان اراد به جواز تواردا استعداد
بعض من افرادها عليها فهم لا يمنعون ذلك انهم يجوزون
انقسام الحل بانقسام عرضين خاليين فيه الى قسمين هما من نوعه
ومن البين ان استعداد هذا الانقسام انما يتوارد على الفرد السابق
من هذا النوع الذي هو عين الماهية النوع وايضا هم يجوزون
انقلاب عنصر مخصوص الى عنصر آخر بواسطة او بدونها ثم اليه
ومن البين ان هذا النوع من الانقلاب لا يتم الا بان يتوارد على
هذا الفرد من هذا العنصر استعداد حصول مجرد آخر استحالة

بعد

بعد او ان اراد به حصر تواردا الاستعدادات في هذا الشخص فلا
الانقلاب ثم تعود الى ما فارقناه فنقول انهم قالوا ان الحوادث
من حيث انها كائنة فاسدة تسبقها مدة وهي حاملة لقوة تتهيأ
لها امكانها الاستعدادي بحصول الحوادث منها او فيها او معها
كاشخاص العناصر وصورها او النفوس المتعلقة بالمركبات منها
اذ لو لم يكن الامر كذلك كان حدوث بعض منها بعد بعض آخر اما
ولا مع لذي مواد آخر او منها او مع احدوثها دايما او كليا او اكثريا
غير اتفاقي كحدوث الموالد من المواد العنصرية وانتزاعها مثلا
ترجيحا بلا مرجح وهو باطل قطعا وبالجملة ما تحتبس وجودها
مواده ومددها بعد ان لم يكن لها من ذاتها ذلك يوجب
ان يكون لمواده قبل حدوثها منها او فيها او معها حالة بها
لا يمكن ان يوجد فيها الا هي فهذا الزمان لا قبله ولا بعده لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح ولا نعني بامكان الحادث الا هذا فيكون كل حادث
ملبيا ومنعكسا ذلك لكن لا يكون مادة لا يكون حادثا ومن هنا نعم
ان الامكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان كذا وامكان كذا
وان امكان وجود الصورة مثلا صفة موجودة في الهيولى اذا عقلت
تلك الصفة عقل معها انها امكان وجودها وان المادة هي المرجحة لوجود
النفس مثلا على لا وجودها اذ كل ما هو ممكن الوجود فان قوة على الوجود
والعدم بالسوية فيجب ان يكون له مرجح لا ذ يصير ميلا الى احد
الطرفين ميلا غير مستند الى احد الوجوب وان الهيولى النوعية
لحوادث ومحل امكانها انما يقوى على ان تصير بالفعل سيالا على ان يوجد

وان المادة لم يبق ممكن ان يحدث وان الهيولى قوى يتوسط
شيء دون شيء كما انها تقبل الفسق بتوسط المزاج ولا تقبلها بدونه
وان قوتها على الشخص المعين قد تقدم مع فعلها او القوة على شخص
ما لا تقدم مع وان القوة على الشخص المعين طالب والقوة على الشخص
المنتشر ليس لها سبب قال المص في طبيعيات الشفا ان قوم انتهوا
من كلامنا هذا ان القوة مطلقا مقدمة على الفعل فمنهم من قال ان
المادة القديمة الظل والهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل كانت تتحرك و
منهم من قال ان المادة القديمة هي الخليط الذي يقول به انكساغورس
ومنهم من قال ان المادة القديمة هي نفس هذه الاشياء التي لها
بطائع هي حركات غير متناهية ان عاد الباري تعالى لطبيعتها او نفسها
ثم قال فعلينا ان نتامل ونتكلم فيه ونقول ان الامر في الاشياء الجزئية
الكائنة الفاسدة هو على ما قالوه فان القوة فيها تقبل الفعل قبليه
زمانية واما الامور الكلية كانقلاب النطفة دما الى الانسان و
حدوث لحمها وحدوث الدجاجة من البيض دائما وحدوثه منها
وانقلاب العناصر بعضها الى البعض انقلابا مستمرا والامور الموجودة
التي لا تفسد وان كانت جزئية كالشمس والقمر فانها لا تتقدمها
هذه القوة تقدما كليا ثم ادعى ان المطلق الفعل تقدما على مطلق القوة
اذ لو لم يكن فعل لم يمكن ان يكون القوة التي هي جزء وجوده وزمانه توقف
وجود العرض على وجود موضوعه وما توقف بعض على فعل ثم
مثل فعلها لكونه يتجزى بالخطرة على جميعها المتوقف هو عليها واما الممكن
ان يخرج قوته الى الفعل ان القوة وحدها غير كافية في وجودها هو القوة

ثم قال

ثم ايضا قد قال وان قد علمت حال التقدم مطلق القوة وان القوة الجزئية كتقدم
هذا الشخص من الهواء على شخص اخر منه قد يتقدم الفعل الذي هو قوة
عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة وقد لا يجب ان يكون
معها شيء اخر يخرج القوة الفعل والا لم يكن فعل البتة لوجود
ان القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج القوة الى الفعل علمت
ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه التقدم بالشرائط هي وقد
ظهر واتاح منه ان الطبيعيين يبحثون عن الحوادث المادية بما هي
عارضة للمادة ولو لحقها فلا يكون الاجسام القديمة مبحثا تاما للطبيعي
بما هي مشتملة على المادة ولو لحقها فلذا اورد الحاكم نظرا مصكا الى تخ
ذكر الامور الموجودة من الاجسام في الطبيعيات بالعرض والاستطراد التي
ضيع بعض ما اراد فكذا الشارح المحقق ذكر في الشرح لا على انه من مسائل
علم الطبيعة واما ما ذكره هذا القائل من ان ارباب الطبيعي يختصون
بطريق اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي اجرد
عليه ان نقسم ذلك مسلك المحرك وذلك بان يقال الذي كل حركة لا بد لها
من محرك لا مبدء له والا لزم الاخرة لاستحالة الدور والتسلسل فيكون
من مسائل العلم الطبيعي هو اثبات المحرك الذي لا مبدء له فيكون
بهذا الاعتبار من احوال الجسم الطبيعي وعوارضه ولا يلزم منه
ان يكون بذاته كذا واما لا يكون من مسائله فهو كونه واجب الوجود
وهذا الطريق انما يثبت به الواجب الوجود بما هو محرك لا مبدء له
وان كان ذلك هو الواجب تعالى فيكون اثباته تعالى بهذا
المسلك بانه محرك لا مبدء له وهو من مسائل هذا العلم واما اثباته

كونه هو الواجب تعالى ليس من مسائله بل من قبيل ما يعجل للانسان
الوقوف على انه المبدأ الاول فيكون من مسائله الغريبة وقد حققنا
سابقا في كتابنا العروة الوثقى في شرح الجهات كتاب الشفاء من
فليرجع من اراد الاطلاع عليه ثم ان ما ذكره من امر كون المحمولات
عند العلم الطبيعي هو الحوادث المادية لا القديمة على ما عليه
مسلكهم وبيان غرضهم والا فمن الحوادث القديم سواء نقم على
ما حققه الاستاد في كتاب القبسات العالم
فلا بد من معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروضه
العدم اذ قيل الحاصل انه لا بد من معروض القبلية بالذات فلو
فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعد لا ما بالذات لا يختلف و
هذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب
بالحادث واحدة وذلك حق لان السلوب لا تتميز بذواتها وانما تتميز
بما يمكن ثبوتها ومعروضاتها والملك ههنا وهو وجود الحادث
ولعل ذكر المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هي الذات
المقيدة بكونها متقدمة على الحادث وبكونها مما يتعقبه الحادث
والا لزم عليه التي لنفسه اطلاقا نفيه وهو الخلاف اجزاء الزمان
لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا صلا ويكون مغايرا للذات
المستقبل واما انه لو تغاير ذاتاهما فذلك اما بالماهية او بالشخص
وعلى التقديرين يثبت انفصال اجزاء الزمان انتهى وقد يقال
ان من البين ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس كتقدم الواحد
على الاثنين بل تقدم الجامع التقدم المتاخر فلا بد له من معروض

يعرضه

يعرضه بالذات من الخصائص معروض القبلية فيما يعرض له القبلية
اما بالذات او بواسطة ووجوبا انتهى اما بالعرض الخ اما بالذات
وهو ليس نفس العدم والا لم يوجد بعد ولا ذات الفاعل
والا لما كان مع المعلول فتعين ان يكون امرا آخر حالة زمان و
اورد عليه بانه ان اريد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته
مقتضية للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك
وان اريد به ما لا يكون معروضها الا بواسطة عروض امر آخر
فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله ان كان الامر كذلك لكون بعد
قلنا نعم وانما يكون كذلك لو وجب ذلك ان يكون القبلية مقتضى
ذاته وليس يجب ذلك وجوابه ان من لوازم معروض هذه القبلية
امتناع وجوده مع المتاخر عنه وبعده فلو كان معروضه
نفس العدم لجاز ان يوجد بعد وجوده المتاخر عنه
والا لزم وجود الملزوم بدون لازمه هف والقول بان
هذا لو تم فانما يتم فيما يعرض له العدم بعد وجوده وانه ليس
يجب ان يعدم كل حادث فلم يجز ان يكون مقتضى عدم هذا
الحادث ان يكون قبل وجوده مدفوع بان البديهة لا تفرق بين
عدم وعدم في ذلك فاذا ثبت في بعضه عدم معروض القبلية
لم لذاته ثبت في كله ولكن يرد عليه ان من البين ان بعض العالم
كعدم الحادث قبل وجوده وجبا ان يكون قبله كما ان عدمه
بعد وجوده وجبا ان يكون بعده كيف ولو صح ما ذكره لجاز
ان يقال لا فرق بين عدم وعدم في كونه معلولا او غير معلول

لكن التالي باطل اذ قد بينا ان بعضا منه يحتاج او لا يحتاج الى
علة ذكرا مطلقة قال الشيخ ابو العباس اللوكري في بيان الحق فان
العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك
عدم لاستحالة ان يكون مستكملا او متغيرا كان يكون الكمال او
الصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون
قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج
في ان يكون عدما الى ان يحصل التغير او استكمال فرفع العدم يوجب
رفع المتغيرات والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير
والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم
هذا كلامه وهو يدل على ان بعض الاعدام قد يكون علة لبعض
من الحوادث فيصح ان يندفع به شبهة في القدم وهي ان العدم
السابق على الحادث لا يكون سابقا بما هو عدم لانه لا يمنعه
وعما يقال فتعين ان يكون الزمان فيلزم قدمه ومن قدمه قدم
الحركة ومن قدمها قدم الجسم وحدوثه اندفاع هذا بما قررنا لعلمه
ثم ان العدم السابق على ان احدهما عدم ممتد وهو زمان ذاته
لامتداد العدم بما هو عدم وثانيهما عدم غير ممتد فهو لا
يستدعي الزمان كعدم العالم باسره ويصح ان يكون ذلك من مقتضى
ذات العالم لا من حيث عدم وسعه عن عدم قبول الوجود الا الى
فلو فرض وجوده في ذلك العدم يلزم قدمه لعدم الامتداد لذلك
العدم الحاكم في القبل يجب استمراره وعدم استقراره
ذلك الامتداد اليه قبل اقول اذا اراد باستمراره استمراره وبقاوه ذاتا

نخص

وبعدم

وبعدم استقراره حالا وهي نسبة الى الزمانيات الواقعة فيه
لا عدم اجتماع الاجزاء لانه عندهم بسيط لا جزء له في امتداد الليالي
كالحركة التوسطية المنطبقة عليه وتصريح بذلك صاحب الحكمة
حيث قال وكل الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسيلانه
الزمان انتهى ولا يخفى ان الحق وجود الزمان بمعنى القطع في
الاعيان لا الخذاذ وصولنا الى مكان خصوص خلا لا يسر فعيل
يكون تدريجا وليس هذا التدريج من الامور الوهمية الصرفة
انحن نعلم بقاء النوع في الخارج لو لم يكن ذهن ذاهن ولا تصور
متصور وهذا التدريج امر فوق يعطي المعنى من الزمان وهذا
لا غير فيكون الزمان موجودا في الخارج نعم ليس وجوده ثابتا
دفعة بل ان الحق وتيسر ويوجد منه شيء بعد شيء وليس
في ابتلى الانات اذ ليس حدوثه منعا قبا بوجه لا يكون الا متصلا
يمكن انقسامه الى الاجزاء ويكون كل واحد من اجزائه منقسما ايضا
ثم يجب ان يعلم ان التي هو وجوده في الاعيان كما نص على في الطبيعيات
وما وقع عند بعض تضاعيف بيان امره بقوله انه غير محصل حقيقته
لا قرار لاجزائه في الوجود لانه غير موجود في الاعيان على ما هو
المحقق الدواني وغيره من المحققين وقد تصدى بقاله في موضع
من تعاليقاته ومعلقاته فلو يطول الكلام بذكره هنا فاطلب المتكلمين
فقالوا ان حقيقة الزمان امر متجدد وحادث معلوم معروف تجدده
ويفنى بتجدد موهوم غير معروف وفكر الشيخ في طبيعيات الشفاء
ان الزمان عندهم ليس المجموع الاوقات فانك اذا رتبتها وفاتا

متتالية وجمعها لا ريب أن يجمع على الزمان فإذا عرفت الأوقات
عرفت الزمان وليس الوقت إلا بوجه الموقت وهو أن يعين غاية
بعينها فقولك غدا يكون كذا بعد يوم بين معناه أنه يكون مع طلوع
الشمس بعد طلوع عين فيكون الوقت طلوع الشمس ولو جعل بدله
قدوم زيد فهو يصلح لذلك صلوح طلوع الشمس فإذا إنما صار
طلوع الشمس وقت تعيين القابل إياه ولو شاء لجعل غيره وقتا لا أن
طلوع الشمس قد كان معروفا وأنه ولذلك لحيرة ذلك يجري مجرى المتوقت
فالزمان جملة أمور هي أوقات موقتة إذ من شأنها أن يجعل أوقاتا لموقت

الحاكم لا نا نقول العقل يحكم بأنه يتجدد وينصرم لكان موجودا
في الخارج وله أجزاء بالفعل فيه لا فرق عنه وجوده في الأعيان وإن لم
يكن عقل يتصوره ومن ههنا لحال ما أورد عليه بعض المحققين أيضا
بقوله إن الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا أجزاؤه على الحقيقة
فمن ادعى أن العقل يحكم بأنها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا
بد له من دلالة إذ تلك الملازمة غير بينة فما ندري لعلها لو وجدت
في الخارج لكانت مجتمعة لا عند من سوى وجود الأعراض الغير القارة
وجودها مستلزم لاجتماع أجزائها لا محالة ثم قد أبان التحقيق أن الزمان
معنى الامتداد أمر يوهم في الخيال من الآن السيال الذي هو الموجود
في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فإن أجزاءه
المفروضة متعاقبة في الارتسام متقضية وبما قررنا من وجوده في الخارج
وعدم اجتماع أجزائه فيه ظهر ما يرد عليه قدر فيه
الحاكم لا شك أن العدم لا يتجدد ولا ينصرم فيكون موجودا في

الخارج

الخارج قبل القول فيه منع ظاهر إذ التجدد والتصرم يجريان في الموجودات
الثابتة كما في الحركة بمعنى القطع التي هي الحاصلة أن جريان التصرم
والتجدد فيه لا يستدعي الا وجود في الخيال لا وجود في الخارج
لنتخير بأن نعد مكابرة على ما قررناه حيث أنه لو صح تجدده وتصرمه
لكان موجودا في الخارج كالحركة بمعنى القطع لأنها موجودة
في الخارج كما عليه التحقيق في الطبيعيات كما يظهر بتدقيق النظر
فتدبر قال الحاصلة بعد نفي وجوده في الآن وهو أخص مطلقا
من الوجود ولا يلزم من تكذيب الأخص تكذيب الأعم كيف ولو لم
يوجد لصدق نقيضه الذي هو أن ليس بين زيد في المسافة التي
مقدار الحركة على من السرعة والبطء وإذا لم يصدق هذا صدق
إثبات نقيضه وهو أن هناك أمكانا يقدرها وهو ذا على وجه
هذا الأمر مطلقا وإن لم يكن له دلالة على نفي وجوده فصلا
في آن وعلى حقيقة ما وليس هذا الصدق التوهم فإنه لو لم
يتوهم لكان هذا النحو من الوجود والصدق حاصلا ثم نقول إن
تصدق على إنه موجود في شيء من الأزمنة وما هذا الا كمن
يقول المكان غير موجود ويكون موجودا في مكان وهو يحيط
قطعا أن من الأشياء ليس في المكان ولو في جزء
وهي غير موجودة في الخارج لأن الزمان متصل واحد أنت
خبير بأن أجزاءه المتصل الواحد موجودة بوجوده وكان
ذلك غير قار لكونه قارا نظرا إلى طرفي الدهر نظرا إلى المفارق الغير
بالقياس إلى الثابت المحض الخارج عنه فلذا اتسع أن يتبعه التغير

الثابت دهر

على الحقيقة الاستاد في غير موضع من مصنفاته وفاق الحكماء العظام
الاول في كتاب اثولوجيا والشيخ الرئيس في غير موضع من كتاب
الشفا والسر في ذلك ان عدم اجتماع اجزاء الزمان وقراره في
الآن لا ينافي اجتماع اجزاء صاحبه في متن الواقع وبالقياس الى
المفارق السرمد والخارج عن اقوال الزمان وسيأتي تفصيله
في ذي قبل وان تعسر على الحسيين في سجن الزمان فهمه وكل
ميسر لما خلق له ومن ههنا ظهر حال ما قيل بعد هذا كلام
الحاكم بهذه العبارة لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي عروض
عرضين له كما في الابوان فقد مر ان اختلاف الاعراض لا يوجب
القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه
قار الذات اذ ما كان قار الذات يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود
الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والا لزم اجتماع الاجزاء في الوجود
الحاكم والجواب ان المراد بالعروض ههنا متعلق
القبلية والبعدية لا محلهما اه قيل اقول هذا الجواب غير
مطابق لمتن الكتاب ولا شرحه لتصريحهما بان هذا الزمان
الذي كان الكلام في ابنيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ و
قد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي حركات المقادير
ان يتألف من غير منقسمات وهي الآن يكون بعد ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليا بعديات متصرمة بحدوث مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة الى آخرها فان قد صرح صاحب الحاكم
في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف يكون هو الآن

اليسلا

اليسال بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ينبهوا
الامر على ما يبدو في بادي النظر ثم اذا تنبهت النوبة الى الفحص
البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان
في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام
والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم في القسم
الى اليوم والغرض هو الموجود الخارجي على ما صرحت عبارة القدماء
ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان المتدرج موجود في الخارج
بامتناع الوجود في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن
السيال الذي يسمى في الخيال وبما نقلنا عن هذا المحقق
ظهر انها ان الكلام في الزمان المنقسم المتدرج قال اقول ويمكن
ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجود الخيالي
فانه وجود ذهني لكن وجود بنفسه وهو الوجود الذي به
يرتسم ويحصل بنفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان
ذهنيا لكن يجد وحد والخارج في ترتيب الآثار على ما صرح
به المحقق الشريف فلا يفيد ان يريدوا بالوجود الخارجي في هذا
المقام ذلك الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى
المتذاكر لا شك انه يقتضي تحقق اجزاء ذلك الامر الممتد
مترتبة متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون في عقلها
لا يهدا الوجه على ما ظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل
انتهى ولا يخفى ان الامر على ما قررنا من وجود الزمان بمعنى
القطع في الاجزاء فيدان حال ما ذكره من التدقيقات التي من قبيل

نفسه وما نقله عن بعض المحققين المحاكم حاصل الجواب
ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج اه قيل اقول لم
يتعرض لتوجيه قول الشارح ان الزمان هو الموجود في الخارج الذي
تلحقه القبلية لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القبلية
والبعدية وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن ما تعرضه
القبلية لذاته لابد ان يكون موجودا في الخارج كالمعنى وذلك
لان ما تعرضه القبلية لذاته يكون كامتصلا غير قار وهو الزمان
فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى
الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر متوهم في الخيال فجوابه
على ما اشير اليه الاشارة ان بناء الكلام هنا على المسامحة وان الزمان
بهذا المعنى موجود في الخارج امتحى ان تحقيق ان الفلاسفة
حكموا بانه موجود والعلم به بديهي لكل احد بعد وجوده
لامتداد يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر
لا يصير قبله ولا بعده قيل يرشدك الى ذلك تقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات والاخبار بانقضاء بعض وجود
بعض وبان ما مضى منه لا يرجع وان ما سيجيء لا يمكن ان يوجد
قبله ومن ههنا تسمع ان اين الزمان بديهي المحاكم
لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في
الخارج اه قيل اقول حاصل الالفاظ والعبارات وانه قيل
ولم يفعل في تقرير كلام الشارح لا توضيح الواضحات وتوجيه
كلامه ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم يتصف بالقبلية

والبعدية

والبعدية في الخارج بل في الذهن ولكن بعد التجريد وتخصيص
بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود
المفروضة فيها لها التخصيص زيد بالهوية المختصة به وعمرو
بالهوية المخصوصة به وكما ان السؤال عن اختصاص زيد با
لهوية المختصة به مما يعد سخفا وكان مثل السؤال عن اختصاص
زيد بالزيدية كك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم
لا معنى له واما هذه الامس بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية
الزمان هو اتصال التغير والتجدد وامتدادهما وصار
حاصل كلامه ان التقدم والتاخر بالنسبة الى اجزاء الزمان
داخلة في هويتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء
الزمان بنفس تقدمات وتاخرات كيف والتقدم والتاخر
من مقولة الاضافة والزمان واجزاؤه من مقولة الكم و
المقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في فاطيغورياس
الشفا وايضا لو كان الزمان عبارة عن التقدمات والتاخرات
لزم ان يكون الموصوف بالتقدم هو الحركة دون الزمان
لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة عن
التقدم والتاخر لكانت الحركة متقدمة ومتاخرة به
لا نفسه كالبياض القائم بالجسم فان الجسم ابيض ولا يصح
ان يقال البياض ابيض وكالوجود القائم بالممكنات
بالممكنات فانها موجودات لها وتلك الماهيات موجودة
بها وليست موجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة

بها ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتاخر
داخلة في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم
والتاخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم
بان المراد من العروض ان ثبوتها لها لذواتها لا لامر آخر
واحتج خير بان حمل اللحوق على هذا المعنى بعيد والا
ظهر ان يقال اراد لحوقها لاجزاء الزمان ان لحوقها لهويتها
لا للاجزاء من حيث هو اجزاء بل الاجزاء من حيث هي اجزاء انما
يحصل بها والتكلف حمل كلامه على هذا واعلم ان الاشكال
المذكور في ان النقاط في الفلك كيف يختلف احوالها اسراعا
وابطاء وسكونا يندفع بهذا الوجه ايضا فتامل انتهى و
لا يخفى ان الزمان قائم بحركة الفلك الاقصى ولكن ما سواها انما
يتقدر به وان لم يقم بها كالزراع الذي يتقدر به الارض
وغيرها المحاكمة هي كون متى احدهما عين متى الآخر لعله
اراد من ذلك انه ليس المتى الحقيقي كالاين الحقيقي اذ الزمان
المعين الذي هو متى حقيقي لا مرجاز ان يكون متى حقيقيا
لامور كثيرة وليس المكان الحقيقي الذي هو الاين الحقيقي بهذه
المثابة اذ المكان الحقيقي ليس يجوز ان يكون اينا حقيقيا لامور
كثيرة وبما قررنا ظهر حال ما قيل انه لا يخفى على من له ادنى تمييز
ان المتى يشترك الى الزمان والشيء يتعدد بتعدد احد
الطرفين وان اتحد الطرف الآخر فحقيقة التعين الزمان لا
يستند الى اتحاد مصبهما بل الى اتحاد الزمان الذي يعينهما

بالنسبة

بالنسبة اليه انتهى ولعله تعلق بما قررنا حيث قال فلهذا
قال الشارح والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب
اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولعله تسامح او لام نبه
بقوله اي كونهما في زمان واحد حيث هي ان المراد بالحاضرتين
اتحادهما في الزمان المحاكمة فاذا كانت متساوية في الماهية
استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته او قيل اجيب عنه
بان هذا الاختلاف يجوز ان يكون مستندا الى ماهويتها
الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد
فتحقق الاختلاف فيه مسلم اذ لا امس ولا يوم واما
تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج الى سبب مخصص
لان كل شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية انتهى
ولا يخفى انه ما كان كما لا اقرار له بالذات فيجب ان لا يجتمع
اجزاؤه في آن فيفرض اجزاء وهويات متسابقة ومتلاحقة
يتصف بالمضي والحال والاستقبال فيلزمه لذاته هذه الا
ضافة والحركة بسبب لاستحالة ان يكون مقدارية بالذات
بل المقارنة الزمان فيكون مقداريتها عرضية اذ يجوز
ذاكر في التجريد الالهية بهذه العبارة والمتقدم والمتاخر
في الزمان انما يكون بحسب اللحظة الذهن لان الدفعي او
هي وما حواليه من الزمان فما قرب منه من اجزاء الماضي يسمى
بعدا وما بعد عنه يسمى قبلا والمستقبل بالعكس وقد يلاحظ
الذهن مبدأ واحدا فكل ما قرب منه تاخذه اقدم وما بعد

عنه تاخذه ابعد

فعلم ان التقدم والتاخر في الزمان انما هو بحسب قرب وبعد
من الآن لا من الحركة من حيث هي حركة انتهى ثم ان عروض هذا
النوع من التقدم والتاخر للزمان انما يكون لعدم استقرار
المتلزم لان يكون له حد مشترك بين الماضي والمستقبل بسبب
ذلك لا بنفس الامر والخارج وقيل ان جزئيته مثلا سابق على
الآخر الخ كما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة بها
بناء على بداية الحادث من اذا القبل من نصف الحركة اقرب
وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد الخ قال
قال الشيخ في الشفاء ويخص نسبي امكان الوجود قوة الوجود و
نسمي حامل قوة الوجود موضوعا وهيولى مادة وغير ذلك
بحسب اعتبارات المختلفة انتهى وقد يقال لذلك الامكان
قوة الموضوع اي استعداده بالقياس الى وجود الحادث
على ما قاله المحقق من ان الامكان قوة الموضوع الخ
ومثل هذا الشيء الجزافي اذا هذا من التبع والمغالطات
في القدم التي اشار اليها الشيخ في بعض كتبه بقوله كل معنى
لا تعلق له بما ذاته بوجه فليس يصح ان يسبقه عدم وبرهان
انه لا محالة ان يسبقه امكان الوجود ويكون ممكن الوجود
بذاته فيكون لامكان وجوده اما ان يكون في موضوع و
قد فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما ان يكون جوهرا قائما
بذاته وامكان الوجود معنى مضاف فاذن هناك معنى زائد
على امكان الوجود وهو قيامه بنفسه ووجوده جوهرية

فيكون

فيكون امكان الوجود عارضا لذلك المعنى القائم بنفسه فيكون موضوعا
وقد قلنا لا تعلق لذلك الشيء بالموضوع هذا وانما يكون للامكان معنى
منه وجوهر الا ان فرضنا انه يتقدم وجود ذلك المعنى انتهى ولا
ان هذا يفيد فيكون ذلك الوجود حادثا بالزمان وهو لا ينافي
سبق ما بعده غير زماني فلذا افيد ان الشيخ الامر الغائي
قد نص في كتاب الجمع بين الرأيين على ان المحوج الى المكان انما هو المبدع
والزماني لا يكون الشيء موجودا بعد صرف العدم وصرح المكان
وهذا امر لا يخفى على احد من له تبصر وتدبر في الحكمة حتى اصحاب الحكمة
عند قول الشيخ في هذا الفصل من هذا الكتاب وانه لن يتميز العدم
الصرف حال الاولى بان لا يوجد شيء اولا بالاستيلاء لان لا يوجد شيء
اصلا ان وتقييد العدم بالصرف احتراز عن عدم الحادث المسبوق
بالمادة وذلك تنصيص على ان العالم لو كان حادثا لاطلاق الوجود
بعد العدم الصرف لا يلزم ان يكون سبوقا بالمادة الخ لكن الجوهر
من حيث هو هو لا يكون مضافا اما الامكان فهو عبارة عن امكان و
جود الشيء فقد اعتبر في مفهومه النسبة الى الشيء ومن هذه الجهة امتاز
عن الجوهر الخ حتما يقتضيه الاولى ان يقال في الجواب ان الامكان
الاستعدادي لكان عرضا موجودا في الخارج قائما بالموضوع الخ
بحسب قبول ما هو المعدوم في الحال فلا يكون امكانا بالمعنى الذي هو ذلك
لوجود حامل قوته واستعداده فاعلم ان المحقق اراد ان الامكان وصفا بالذات
الحالي يكون وصفا عارضا من الاضافة بالمعنى قبول وهو امر اعتباري كما انه
قد حمل على الامكان الذاتي ايضا ان الكلام هنا فيه ومع ذلك علت

ما هو الاصوب في الجواب وانا قوله وذلك يقتضي تميزه الخ فهو مسلم لكن
تميزه باعتبار استعداده القائم بموضوعه كما في ذلك مع قطع
النظر عن كونه من الاعتبارات الصرفة العقلية التي مطابقها الخارج
نعم ما ذكره بالشارح المحقق يصح ان يكون جوابا على سبيل الاستظهار
الثالث فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار على الا الامكان
لامكان هنا هو الامكان الاستعدادي وهو من الكيفيات الموجودة
في الخارج فيجاب عن ذلك الاشكال بانه موجود في الخارج قولك
انه يكون واجبا ممكنا قلنا انه ممكن وهو مسبوق بصورة وهي
مسبوقة بامكان استعدادي آخر وهكذا الى ما لا يتناهى على ما عليه الحكماء
القائلين بالقدم واما الشارح المحقق فقد جعل الامكان في نفسه امرا اعتباريا
مع ان الكلام كان في الامكان الاستعدادي وهو من اقسام
الموجود الخارجي ووضع له اعتبار قيامه بالعقل موجودا
في الخارج على ان يكون قيامه به فيه كقيام النجاعة والسخاوة
به وقوله موجود في الخارج محمول على وجوده في العقل بحسب
الخارج لا وجوده في الخارج من دون العقل على التوهم فلا
يدافع بينه وبين ما ذكره بقوله ان الجهل الى آخره وهو استدلال
على قوله لا يقال الخ ثم انا لو حملنا الامكان الذاتي فيما نحن
من سياق الكلام بقولنا يرجع محصله الى ان الامكان
الا الاستعدادي يتصف بالامكان الذاتي
الذي له اعتباران احدهما تعلق وجوده بالشيء

الموجودة في الخارج فيجاب عن ذلك الاشكال بانه موجود
في الخارج قولك ان يكون واجبا او ممكنا قلنا انه
ممكن وهو مسبوق بصورة وهي مسبوقة بامكان
استعدادي آخر وهكذا الى ما لا يتناهى على ما عليه
الحكماء القائلون بالقدم واما الشارح المحقق فقد
جعل الامكان في نفسه امرا اعتباريا مع ان الكلام
كان في الامكان الاستعدادي وهو من اقسام الموجود
الخارجي ووضع له اعتبار قيامه بالعقل موجودا
في الخارج على ان يكون قيامه به فيه كقيام النجاعة
والسخاوة بحسبه وقوله موجود في الخارج محمول على
وجوده في العقل بحسب الخارج من دون العقل
على ما توهم فلا تدافع بينه وبين ما ذكره بقوله لان
الجهل الخ وهو استدلال على قوله لا يقال الخ ثم انا
لو حملنا الامكان في نفسه على الامكان الذاتي فيما
بعد عن سياق الكلام نقول يرجع محصله الى ان
الامكان الاستعدادي يتصف بالامكان الذاتي
الذي له اعتباران احدهما تعلق وجوده بالشيء
الذي هو امكان بالقياس اليه وثانيهما قيامه بحسب
الاعيان فبالاعتبار الاول يكون موضوعه الممكن
الذي يكون هو امكانه وبالاعتبار الثاني هو
العقل ثم ان له على هذا التقدير امكانا آخر له اعتبار

لا وجوده في الخارج

ان احدهما تعلقه بجملة من الامكان الذى هو الفوق
وثانيهما قيامه بالعقل ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون
له امكان اخر ضرورة انه سلب الضرورة وليس له سلب
ضرورة اخرى فليتدبر ثم ان من العجب ان الشارح
المحقق كما اشتبه عليه امر الامكان الاستعدادى
بالذاتى فى هذا المقام فقد اشتبه عليه الامر فى
بحث الامكان الذاتى من منطق هذا الكتاب فى حل
ما وقع عن المص هناك بقوله اشارة الى جهة
الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له فى
الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع
والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعنى
به ما يلازم سلب الضرورة فى العدم والوجود
جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص حتى
يكون الشئ يصدق عليه الامكان الاول فى نفيه و
اثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان
لا يكون اى غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون
فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق فى جانبيه
جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يخلو
فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما
ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة

فيكون

فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثانى الخاص
يعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا
المعنى انتهى ما قاله المص وانما قلنا ذلك لانه قال بهذه
العبارة فى توضيحه ان الامكان وضع اولا بازاء سلب
الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذى يقابله
وذلك اذا اعتبر معناه فى جانب الايجاب ثم يلزم اذا
اعتبر فى جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما
ليس بواجب ولا ممتنع فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل
واحد من ضرورى الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس
بواجب ولا ممتنع فى جانبيه جميعا نقل اسمه اليه فكان
الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثانى
خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين
جميعا فالامكان نفسه ليس هو سلب الضرورة بل معنى
يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما ثم قال واما الاعتراض
على الشيخ بانه قال فى الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم
سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه يعنى
به المعنى الذى وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذى يقع
الممكن عليه فى جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان
معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه

من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل
على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة
السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا
يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة
احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو
قبل الاتصاف فبازاء سلب الامتناع فقط انتهى ولا يخفى على
اولى النهى انه اشتباه ومثله عن مثله غريب بل الظاهر من
كلام الشيخ غيره وذلك لان الممتنع غير مندرج تحت الامكان
العام ولا الخاص ايضا فلا يصح ان يكون الامكان العامي يشمل
اقساما ثلثة بل انه يشمل الواجب والممكن دون الممتنع والامكان
الخاصي هو قسم واحد والعجب من ذلك الشارح المحقق جعل
اقسام الاول ثلثة في توجيه كلام الشيخ سيما انه صرح في كتبه
المطولة بما قلنا وذلك في عدة مواضع من منطق الشفاء منها
ما ذكره بقوله ان لفظ الممكن قد كان مستعملا عند الجمهور على معنى
وهو الان عند الفلاسفة مستعمل على معنى آخر وكان الجمهور يعنون
بالممكن الامر الذي ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع ولا يلتفتون
الى انه واجب او غير واجب ثم عرض ان كانت امور يصدق
ان يقال فيها انها ممكنة ان تكون وممكنة ان لا تكون اي ليست ممتنعة
ان تكون وليست ممتنعة ان لا تكون وامور اخرى يعرض فيها
ان تكون ممكنة ان تكون وليست ممكنة ان لا تكون فلما وجدوا
الخواص بعض الاشياء يجتمع فيها امكان ان تكون وامكان ان لا تكون

اعني

اعني الامكان العامي خصوا له باسم الامكان فجعلوا الشيء الذي
يصح فيه الامكانان جميعا اعني السلب والايجاب مخصوصا باسم
الامكان وهو الشيء الذي لا ضرورة فيه فهؤلاء الخواص اتفقوا
فيما بينهم واصطلحوا على ان يسموا الامر الذي لا يمتنع وجوده ولا
عدمه ممكنا فصارت الاشياء عندهم ثلثة اقسام ممتنع الوجود
وممتنع العدم وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وان شئت قلت
ضروري الوجود وضروري العدم وما ليس بضروري الوجود
والعدم ثم قال فالممكن اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء اما
ممكنا واما ممتنعا كان ما ليس بممكن ممتنعا وما ليس بممتنع ممكنا
ولم يكن هناك قسم آخر واذا عني به المعنى الخاصي كان كل شيء
اما ممكنا واما ممتنعا واما واجبا انتهى ومن الظاهر ان المراد
من قوله اما ممكنا في قوله اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء
اما ممكنا واما ممتنعا ما يشمل الواجب والممكن الخاصي وذلك بخلاف
ما علق قوله اما ممكنا في قوله واذا عني به المعنى الخاصي فانه
ينحصر في الممكن دون الواجب واما الممتنع فلا يدخل تحت الاقل
ولا الثاني فما ظنه الشارح المحقق من ان الامكان العامي
يشمل اقساما ثلثة ثالثها الممتنع ليس الا بعض الظن فقوله ثم
ان ذلك المعنى ان دخل الى قوله واما هو قبل هذا الاتصاف يرجع
حاصله الى ان الامكان ثلثة اقسام يجب ايضا فتارة الى
السلب وتارة الى الايجاب وتارة اليهما جميعا قلنا ان الظاهر
من كلام الشيخ شمول الامكان العامي للقسمين والخاصي ينحصر في

واحد واما شموله للممتنع فلا لا معناه العامي ولا الخاصي ومن
الناس من ظن ان ما وقع عن الشيخ في الاشارات لما كان
مختصرا وجيزا فيصح ما قاله الشارح المحقق في شرح كلامه
ولا يخفى ان هذا ظن لا يعبى من الحق شيئا وذلك لان الشيخ في
كتبه المطولة تصدى لما يكذب ما قاله الشارح المحقق في
شرح كلامه في الاشارات واختصارها لا يجد به نفعا
مع تصديره في غيره لما يدل على نقيضه فيكون شرحه لها
لا يرضى صاحبها به يدل على ما قلنا تارة اخرى ما ذكره الشيخ في
قاطيغورياس كتاب الشفاء بقوله ان من الاشياء ما يكون جنسه
اشهر عند الجمهور فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا
لجنسه او ما هو عنده كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى
نوعيا او ما هو كالنوع تحته فينقلون اسم الجنس اليه لملاءمة
موجبه وقد يجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد كانوا
يرون ان كل شيء سوى الله فهو اما ممتنع وجعلوا اسم الممكن مرادفا له
او كالمرادف لقوم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع واما
ممكن ولما تأمل الخواص في حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا
بعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
يشتركان في انهما غير ممتنع وفي انه يمكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع
ثم وجدوا من الامور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنعه وما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه فيمكن وجوده وعدمه فخصوا باسم الممكن من حيث هو
غير ضروري واخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع الثاني ونقلوا

من ههنا ظهر ان ما تصدى له الفاضل المحاكم في محاكماته في
تفسير الوجه الثاني الذي ذكره شارحها لا يجد به نفعا بقوله
الثاني لا نسلم ان سلب ضرورة العدم لا يلايم سلب ضرورة
احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع
كما يكون في جانب الوجود كذلك يكون في جانب السلب فالامكان
وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر
في جانب الوجود قابل امتناع ان يكون وان اعتبر في جانب
العدم قابل امتناع ان لا يكون انتهى وهو كما ترى قد
نشأ عن الغفلة عما عناه الشيخ في امثال هذا الكلام وبالجملة
ان التوجيه الذي تصدى له الشارح المحقق والفاضل المحاكم
في حل ما وقع عن الشيخ توجيه غير وجيه بوجوه وجهه واما
المحقق الشريف وان اورد الايراد عليه لكنه ما تصدى لتوجيه
كلامه اخيرا وهو ايضا غير وجيه من وجهين وذلك
حيث قال لا يخفى ان ضرورة العدم امتناع الوجود فقط
لا مطلق الامتناع فينقسم الى امتناع الوجود وامتناع العدم
الا ان يلاحظ المطلق المندرج تحت المقيد فينقسم اليهما
فيكون تعسفا ظاهرا ويحتمل ان يقال ضرورة العدم حكم
مطلق الامتناع وموداه كيف يصدق على الواجب تعالى ايضا
بمعنى انه ضروري عدم عدمه فضرورة العدم في جملة ضرورة
الوجود لا عدم العدم لا محالة ويصدق بل يجب ان يصدق ويحقق كما لا

يحيى اسمى واما قولنا ذلك حيث انه ايضا لفى ذهول
عريض اما ما ذكره اولا فمما ذكره الشيخ وعناه واما
ما ذكره ثانيا فمن استحاله صدق سلب ضرورة عدم
عدم العدم عليه تعالى حيث يرجع الى سلب ضرورة
الوجود الا ان يقال بتثليث العدم فيه فليتدبر فيه
وتمام التفصيل فى شرحنا على الهيات كتاب الشفاء
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قال الحاجب انه
الظاهر ان يقال فى الجواب ان المراد من الامكان
ههنا هو الامكان الاستعدادى فيكون موجودا
فى الموضوع بحسب الاعيان وليس يوجد فى العقول المجردة
ليلزم كونها مادية وان وجد فيها الامكان الذاتى
الذى يساوق حدوثه ثم انه لما لم يكن هنالك امكان
استعدادى لا يصح ان يكون العقول حادثة حدوثا
زمانيا ولا يلزم من ذلك ان تكون قديمة بل يجوز ان تكون
مسبوقة بعدم غير زمانى كما اشار اليه الشيخ فى التعليقات
بقوله ان اللاشئ المطلق الذى لا يتصور فيه اختلاف
مقدارى سيال وفى هذا الكتاب الذى نحن بصدده
وتوضيحه بقوله العدم الصرف الذى لا يتصور فيه حال
حال والخامس بالمعلولية قبل ان ههنا قسما عليه
وهو التقدم بالمهية كتقدم اجزاء المهية عليها ويعبر عنها
تارة اخرى بالتقدم بالاحقية ثم ان ههنا تقدما اخر ويعبر

عنه بالتقدم الدهرى بل ان ههنا تقدما اخر على من هذا
ويعبر عنه بالتقدم السرمدى ويظهر ذلك مما قاله الشيخ
فى التعليقات ان العقل يفرض ثلثة اكوان احدها الكون
فى الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التى يكون لها مبدأ
ومنتهى ويكون مبدؤه غير منتهاه بل يكون منقضيا
ويكون دائما فى السيلان وفى تقضى حال وتجدد حال
والثانى الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون
محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان
فى ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة
الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه يرى
كل شئ فى زمان ويرى كل شئ يدخله كان ويكون والماضى
والحاضر والمستقبل ويرى كل شئ اما ماضيا او حاضرا
او مستقبلا الثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد
وهو محيط بالدهر هذا كلامه ومن الظاهر البين ان
نسبة البارى الحق تعالى مجده الى الزمانيات دهرى
نسبته الى المفارقات الصرفة المجردات سرمد فتقدمه
على الاولى بحسب الاعيان تقدم دهرى لا بزمان وتقدمه
على الثانية تقدم سرمدى وان الشارح لما كان بصدد
استيفاء اقسام التقدم فلا بد ان يتصدى لذكرهما
معا وعلى القول بقدم المفارقات من العقول فلا
شبهة فى تقدمه الدهرى على المتغيرات الزمانية

تفصيله في كتب الشيخ سيما الشفاء وتوضيحه على النمط الاوفى
في الافق المبين والقبسات وغيرهما ولعل ما ذكره الشارح
ههنا من قبيل الاكتفاء بالتقدم الزماني اكتفاء بالاشرف
غير الاشرف لتشاركهما في التخلف الخارجي على انه يصح ان
يكون ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله مثل البعدية الزمانية
اشارة الى هذين التقدمين ايضا فتدبر فيه قال ان
وهو هو اي المفروض يكون باقيا على ما كان
ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية هذا على تقدير ان يكونا زمانيا نفين واما اذا
كانا متقدمين عن الزمان كالاول الحق والمفارقات
من المجردات يكونان معا في عرش السرمد بعد ان لم يكن
على ما علم الحق او على الاطلاق على القول بقدمها او يكون
احدهما متقدما عن الزمان والاخر في الزمان فلا يكونان
معا في الزمان ثم لا يخفى ان الشيخ ذكر في الهيات الشفاء
في بحث التقدم والتاخر بهذه العبارة ثم نقل اسم القبل
والبعد من ذلك الى ما هو اقرب من مبدء محدود ولعل
فيه اشارة الى ان لفظ المتقدم لا معناه يقال على المتقدم
بالزمان والمكان ثم نقل عن ذلك الى ما بالرتبة ثم منه الى
ما بالشرف ثم منه الى ما بالطبع ثم منه الى ما بالعلية ولكن
الحق ان التقدم المكاني يرجع الى التقدم الرتبي الغير
الطبيعي مع ان اللائح من ذلك ان التقدم المكاني مما

نقل عنه هذا الاسم الى التقدم الرتبي فيلزم منه ان يكون مقام
له غير مندرج تحته اللهم الا ان يقال ان ذلك من قبيل
النقل عن الخاص الى العام كما قد يكون النقل من العام الى
خصوصيات ما له من الاقسام كما يلوح مما ذكره بعض الاجلاء
الاعلام بقوله واعلم ان ظاهر العبارة ان اطلاق التقدم
على هذه المعاني بحسب النقل الاصطلاحي فيكون تارة موضوعا
لهذا القسم واخرى لذلك ويعلم من كلامه ان القدر المشترك
يسمى تقدما فيتلخص من ذلك ان التقدم في الاصطلاح
قد يطلق بالمعنى الاعم المشترك وقد يطلق بالمعنى الاخص اي
خصوص كل قسم من الاقسام المذكورة ومن الظاهر عن
هذه العبارة كون اسم الاشارة في قوله ثم نقل اسم القبل
والبعد من ذلك الى ما هو اقرب اشارة الى المعنى الاعم
المعبر عنه بقوله وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو
متقدم يعني ان التقدم مستعمل في القدر المشترك ثم نقل
عنه الى التقدم الرتبي ثم منه الى الاقسام على ترتيب ذكره
في ذلك المبحث من الشفاء والحاصل ان ههنا نقلين
احدهما نقله عن معناه اللغوي الى القدر المشترك
الذي هو المعنى الاصطلاحي وثانيهما نقله عن هذا
المعنى الاصطلاحي الى ما له من خصوصيات الاقسام
ولما كان القدر المشترك معنى اصطلاحيا وان كان
منقولا عنه بالقياس الى خصوصيات ما له من الافراد

الاقسام لا يلزم كونه مجوزا فيصح ان يكون على هذا الاقسام
بالتشكيك بحسبه ايضا وذلك لان اطلاقه عليها انما
يكون بما له من القدر المشترك الذى هو معنى وحدانى
وان لم يصح ذلك باعتبار المنقول اليه الاخير من الاوضاع
العديدة فكونه مشتركا معنويا نظرا الى المنقول اليه الاول
لا ينافى ان يكون مشتركا لفظيا نظرا الى المنقول اليه
الثانى ثم ان كون التقدم المكانى هو التقدم الرتبى
الاصطلاحى باعتبار ما يلزم ان يكون امرا واحدا منقولا
اليه ومنقولا عنه باعتبار واحد كما ان التقدم
الزمانى اللغوى هو التقدم بالطبع على ما عليه شيخ
اتباع الرواقيين والتقدم بالرتبة على ما عليه
صاحب الشجرة الالهية ومع ذلك لا يلزم ان يكون
شئ واحد منقولا عنه ومنقولا اليه بل انما يكون
ذلك باعتبارين متقابلين ومن ههنا اندفعت
هذه المناقشة وظهر انها فى غاية الشناعة من دون
الحاجة الى الاعتذار الذى اشرنا اليه انفا وكذلك اندفع
انه كيف يصح ان يكون قوله عليها بالتشكيك مع ان
المنقول اليه هو جميع المعانى العديدة باوضاع كثيرة
ذهولا عن ان ذلك المنقول عنه هو المعنى الاصطلاحى
ومع ذلك انه يكون منقولا عن المعنى اللغوى المكانى
والزمانى ثم لا يخفى ان التقدم الرتبى قد يكون بحسب

الطبع

الطبع عقلا وقد يكون بحسب الحس ايضا وذلك كما اذا جعل
الجوهر هو مبدو المحدود فما هو اقرب اليه فهو اقدم
مما هو ابعد عنه ومن ههنا يكون تقدما رتبيا
عقليا طبيعيا واما اذا جعل مبدوه شخصا كزيد
مثلا يكون ايضا تقدما رتبيا حسيا لان تقدم الشخص
على النوع وجنسه القريب والبعيد ليس الا بحسب القرب
من الحس فلهذا كان مبدء المحدود اقرب الى الحواس
واقدم عما عداه بالقياس ومن ههنا يصح ان يكون تقدما
طبيعيا ايضا وان كان حسيا ومن ههنا جعله مقابلا
لقوله وقد يكون فى امور لا من الطبع قال المعلم الثانى
فى كتاب الجمع بين الرايين فالحكيم ارسطوطاليس جعل اولى
الجواهر بالتقديم والتفصيل اشخاص الجواهر وانما
جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث
يراعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى
يوجد فيه جميع المفهومات وبها قوام الكلى المتصور واما
الحكيم افلاطن فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم و
التفصيل الكليات حيث كان يراعى الموجودات البسيطة
الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر اشى كما نقلناه فى اوائل
هذه التعليقة ولا يخفى ان لتقدم الاشخاص على الليات
وجوها اخرى اشار اليها الشيخ فى الشفاء فان اشتهت
ذلك فسا تلو عليك منه ذكرا فنقول انه قال انها متقدمة

عليها من جهة الوجود ومن جهة تقرره الذى باعتباره
كان الجوهر جوهرا وهو الحصول فى الاعيان لا فى
موضوع ومن جهة الكمال والفضيلة ايضا ومن جهة
السبق الى التسمية اما من جهة الوجود فان الجواهر الكلية
من حيث هى كلية فهى اما مقولة بالقياس الى الجزئيات
بالفعل او بعدها نسبة اليها ووجودها ذلك ان
مقوله بوجه ما على موضوعات فلا بد لها من الموضوعات
وليس يحتاج الشخص فى ان يكون شخصا الى ان يكون
اخر مقولا عليه وعلى غيره والا لكان من شرط تقرر
وجود كل شخص ان يكون معه غيره واذا كل شخص
مستغن عن صاحبه فى تقرر وجوده فهو مستغن عن
الكل ثم قال ولقائل ان يقول انكم قد جعلتم الجواهر
العقلية متاخرة عن المحسوسات فيجب ان يكون العقل
والبارى سبحانه متاخرين عن الاشخاص المحسوسة
فنقول فى جواب ذلك اما اولا فلان البارى تعالى
يجب ان يعلم انه غير داخل فى جنس الجوهر واما ثانيا
فانه وان كان النوع والجنس جواهر عقلية فليس
كالعقليات هى انواع واجناس بل فى العقليات
مفردات قائمة فى ذاتها لا يتعلق بموضوع يقال
عليه وفيه وهذه المفردات العقلية اولى بالجوهرية
من كل شئ اما من المفردات الجسمانية فلان تلك

اسباب وجودها واما من الكليات العقلية وان كان
لها فلانها مفردات على النحو الذى اوما اليه
واما من الكليات الحسية الطبيعية فلانها اولى
بالجوهرية مما هو اولى بالجوهر منها اعنى المفردات
الجسمانية واما المقايسة التى تقدمت منا فلم
يكن بين المحسوسات وهذه الجواهر العقلية بل
بين الشخصيات والكليات وان كان فى جواهر العقلية
كثرة شخصية نعمها نوعية ونوعية نعمها جنسية
فالمناسبة بينها هذه المناسبة ويشبه ان يكون
ذلك موجودا فى بعضها دون بعض فكذلك البسائط
التى للمحسوسة ايضا فان الصورة الشخصية اقدم
من الصورة النوعية مثل ان صورة هذا الماء وذلك
الماء اقدم من صورة الماء قال مما استحق هذا الوجود
اى وجود التقدم وذهب الشارح الفاضل الى انه انما
ذهب اليه حيث وقع فى نسخته الوجود مكان الاخر فلهذا
ذهب الى ان المتاخر لا يتوسط بين التقدم وبين الوجود
المتقدم فى الوجود اى فى الواقع ومن الظاهر انطباق
هذا التفسير على هذا التقدير لدى الناقد البصير
حيث ان كلام الشيخ يدل على المتوسط بين الوجود
وجود اخر قال وهذا مثل ما تقول حركت يدى فتحرك
المفتاح قال الامام فى شرحه ان حاصل الكلام

الشارح

في بيان هذا التقدم راجع الى امرين اولهما ان الشيء
اذا كان علة للشيء فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد
وصوله الى العلة ومروره بها اما في جانب المعلول
فليس كذلك وذلك يقتضي عدم علية العلة وثانيهما
ان يقال في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح
او ثم تحرك وكلاهما ضعيفان اما الاول فلان قولنا
الوجود العلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا
محاله فان كان مراده ان العلة مؤثر فقد بينا
ان هذا لا يوجب التقدم وان كان غيره فلا بد
من افادة تصوره واما الثاني فلانه تمسك بكلام
اهل اللغة وهو ركيك والجواب عن هذا كله مبني
على حرف واحد وهو الفرق بين التقدم الزماني
والذاتي وقد صح **قال** وليس الغرض من هذا البيان
والامثلة تعريفه اي التقدم بالعلية **قال** ان حال
الشيء الى قوله قبل حاله عن غيره لا يخفى ان تقدم ما
بالذات على ما بالغير وهو التقدم بالطبع لان
ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاعه دون العكس
اما الاول فلان انتفاء ما بالذات والا لصدق
ما بالذات عليها وانتفاء الذات يستلزم انتفاء ما
بالغير واما الثاني فهو ظاهر حيث ان انتفاء
الاضافات والعوارض لا يستلزم انتفاء الذات

وقد يقال ان هذا المثال هو الذي وعد بيانه حيث
اطلق اسم الاخر صريحا على القسم الاخر **قال** قبلية بالذات
اي هذه القبلية هي القبلية التي وعد بيانها في الصفحة
الاولى **قال** اما العدم فاما ان لا يكون له وجود اي العدم
بالنسبة الى الخارج اما ان لا يكون له وجود اي يجب
الذهن الى اخره **قال** واما وجوده فهو حال يجب الغير
حاصله ان في كلام الشيخ تساهلا وهو صحيح **قال** لا يستحق
العدم لو انفرد يعني من وجود علته حيث ان عدم العلة
علة لعدم المعلول ولما لم يجامع وجودها يصح انفراده
ان الانتفاء ليس شيئا حتى يصح انه غير منفرد ومن هنا اندفع
ما قيل ان كان المراد بالانفراد اعتباره من حيث هي
هي فلا نسلم انه يستحق العدم لان استحقاقه له باعتبار
علته الا كان ممتنعا وان اراد بالقياس الى عدم علته
فهو مسلم ولكن لا يكون منفردا **قال** ولفظ لا يكون له وجود
يعني لفظة لا يكون ليست بمعنى العدول بل بمعنى السلب والا
لزم عطف لا يكون على العدم اذ معناه يستحق العدم و
يستحق لا يكون وانه يستلزم عطف الفعل على الاسم **قال**
لو انفردت اي لا يعتبر معها الغير لانه يعتبر معها عدم
الغير العلل التي هي فوق هذه العلل يعني العلل المفارقة
من الجوهر القادسة لانها فوق النفوس النباتية و
العنصريات اعترض الفاضل الشارح بانه قد عد في

ان القائل ان نقول ان احد الامرين لازم واما كون العدم [illegible]
موجودا او عدم امتناع التخلف لان العلة التامة اما ان
تعتبر بجميع ما يتوقف عليه الشيء او لا فان كان الاول لزم الاول
لانه حينئذ يكون عدم المانع جزءا منه وان كان الثاني
جاز تخلف المعلول عن العلة الفاعلية قال لا يكون علة بالفعل
فيكون له مدخل في التاثير قال واما عدم حال من الاحوال
المعتبرة اي يحتمل ان يكون عدم المعلول بعدم ذات العلة
او بعدم الاحوال المعتبرة اي الاجزاء او ما له مدخل في تمام
العلية قال فان الجمهور يستبعدون وجود المعلول
بان هذا الكلام لا يوجب الاستبعاد ولا يجوز وجود
من شانه ما ذكره لانه قال لو كان في الوجود علة
ذلك كان لها معلول كذلك وصدق المستلزم يستلزم
صدق الطرفين لا وجوبهما قال من استعمال الجمهور حيث
انهم يعتبرون توسط هذا الزمان وهذا ينفيه ولا
فرق بين هاتين الصورتين لا في هذا فقط قال ويتبين
من انضياف تفسير الابداع اليه وهو ان يقال لكن
الابداع ليس مسبوقا بمادة ومدة فلم يكن مسبوقا بالعدم
سبقا زمانيا قال واحد منهما يقابل الابداع قد يقال
الاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني مع مسبوقيته
بالمادة المدة ولكن الحق ما قاله الشارح المحقق ويكون
الاختراع هو ايجاد شيء مسبوق بالمادة والمدة فيقابل

الابداع مطلقا والاحداث والتكوين من وجه ههنا
اصطلاح اخر وهو ان الاحداث في الاعراض والتكوين
في الجواهر قال المص تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان
فبين في العقل الاول ان لا يخفى ان هذا بظاهره
ينافي ما اتفق عنه في اوايل الهيات كتابه الشفاء
من نفي كون موضوعها هو السبب المطلق بعد بداهة
وجوده بقوله لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق
وان ههنا سببا ما وقد تصدينا لتفصيل المرام في
هذا المقام في شرحنا على ذلك الكتاب قال والممكن مفتقر
في ترجح احد طرفيه الى تقرير الكلام على نمط الطبيعي لاشارة
الى بطلان كفاية الاولوية الذاتية على تقدير وجودها
في وجود ما له تلك الاولوية بما اشار اليه الشيخ في الشفاء
فنقول انه قال فيه ان ماهية الممكن ان كانت كافية في كونه
موجودا كان واجبا موجودا دائما وان لم يكف احتاج
الى غيره وهو العلة بما حاصله انه اذا لم تكف ذاته
في وجودها يجوز ان تعدم تارة ويوجد اخرى و
في حصول وجوده مع ذلك ترجح بلا مرجح فتعين
من ذلك وجوده بذاته دائما فيكون واجبا لذاته
ومن ههنا اندفع ما قيل عليه من انه ان اريد بالكفاية
الكفاية في لزوم الوجود فمختار انه غير كاف وان
اريد به الكفاية في صحة الاتصاف بالوجود في ان يوجد

فتختار الكفاية ولا نسلم استلزام ذلك لعلة بل غاية ما
لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودا بلا علة
وهل الكلام الا فيه وهذا اول المسئلة والمجوزي
وجود الممكن بلا علة ان يجوز واهذا بل هذا ذاك
بعينه ووجه الدفع ظاهر ضرورة انه ناش عن الغفلة
من كون صحة الاتصاف يستلزم فعليته والا
لكان فيه ترجح من دون مرجح فان قلت انه لا
يلزم من عدم كفايته في ذلك اللزوم جواز عدمه
بنفسه ليكون فيه ترجح بلا مرجح بل انما اللازم جواز
العدم ولو كان ذلك من غيره قلت انه يلزم من
ذلك عدم كفاية الاولوية الذاتية في ذلك بل
يحتاج فيه الى علة العدم والحاصل ان الممكن
بما هو هو اذا اخذ بذاته لم يكن موجودا بوجوده
انما هو من امر اخر خارج عنه فلو وجد بماله
الاولوية من ذاته لكان موجودا بذاته
فلا يكون ممكنا بل واجبا ولا يرد على هذا
التقرير المنع الوارد على الدليل الذي يكون بناؤه
على كون الامكان هو تساوي الطرفين بان
كون معناه كذلك فهو ممنوع فلم لا يجوز ان
يقتضي اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية
واما الدليل على بطلان الاولوية الذاتية في

نفسها

نفسها هو انها لو صحت لزم ان لا يكون الممكن
قبل وجوده نفيا صرفا بل ممتازا بماله من الاولوية
قبل وجوده هف بل يلزم من ذلك وجوده
على تقدير عدمه لانه لا امتياز للعدم في الخارج
واما امتيازه العقلي فهو غير كاف في وجوده العيني
ومن هنا ظهر بطلانها على تقدير عدم كفايتها
في الوجود بل شانها مجرد الصحابة وذلك على
ان يحمل الباء على المصاحبة ثم لا يخفى جواز الاستدلال
على بطلانها بانها لو صحت له لكان العدم يجوز عليه
معها والا لم يكن ممكنا فاذا انعدم لزم رجحان الرجحان
ولكن لا يخلو عن شيء وهو انه يجوز ان يكون
عدمه ممكنا امكانا مرجحا ولا يلزم من ذلك
وجوبه الذاتي واما ذلك العدم فيجوز وقوعه
بعلة خارجية معدمة لما يقابله سواء بقيت
الاولوية الذاتية معها او لم تبق وذلك على
ان يكون لعدم الموانع الخارجية مدخل فيها
نظر الاول بوجه ما حال الممكن من تساوي
طرفيه كما هو الواقع نظرا الى ذاته لذاته ومع
ذلك يجب اتصافه بشيء منهما بسبب خارجي ولا يلزم
من ذلك تخلف ما بالذات عن الذات لا يقال
ان التساوي نظرا الى ذاته لا يجامع اولوية

احد طرفيه وان كان بسبب خارجي ضرورة انه يستحيل
اجتماع امرين متنافيين في شيء واحد بجهتين
تعليليتين دون تقييديتين وذلك بخلاف ما عليه
امره اذا كان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين على معنى
انه لا يقتضي شيء منهما لا انه يقتضي لا ضرورتهما كما لا
يخفى ثم ان بعض الاجلاء الاعلام قد تصدى لبيان بطلان
الاولوية الذاتية بقوله اقول في اثبات هذا المطلب
ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف
المقابل للتصايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته
تستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم
وجوب الطرف الراجح لما عرف في الطبقات فتدبر
انتهى ولا يخفى انه ان اريد من امتناع وقوع الطرف المرجوح
امتناعه بما هو مرجوح فهو مسلم مع عدم لزوم امتناعه
نظرا الى ذاته وان اريد به امتناعه نظرا الى ذاته وهو
ممنوع والسند ظاهر ولكن يبقى جواز اختيار الشق الاخير
من الترديد ومنعه مكابرة ضرورة ان الذات لما اقتضت
اولوية هذا الطرف ورجحانه نظرا الى ذاته اقتضاء تاما
فيقتضي لا محالة لذاته مرجوحية الطرف الاخر للتصايف
بينهما فيقتضي بذاته امتناع وقوع ذلك الطرف المرجوح
فقد انتهى الى حد الوجوب ولكن يرد عليه انه التزم جواز
كون اقتضاء الذات لتلك الاولوية على سبيل الاولوية

وهكذا

وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار مع ان الظاهر انه
من جانب العلل فيكون بالفعل ولعل ذلك منه على سبيل
خلط ما يتوقف عليه الشيء بلازمه ثم ان المعلم الثاني
قد اشار الى بطلانه بقوله لو حصل سلسلة الموجودات بلا
وجوب لزم اما ايجاب الشيء نفسه وذلك فاحش واما
صحة عدمه بنفسه وهو الفحش انتهى بما حاصله ان
الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية لا
رجحان لوجودها على عدمها الا لنفسه وعلى الثاني
من الاولوية الذاتية فيكون الممكنات مقتضية له
لما لها من تلك الاولوية وذلك اما حال وجودها
او عدمها وعلى الاول ايجاد الشيء لنفسه وتميزه قبل
تميزه وعلى الثاني افادة العدم الوجود والبطلان التحقق
والظلمة النور وفساده في الظهور كالنور في شاهد الطور
قلت اقول وهو الفحش ثم ان الحكماء المغربين قد تصدوا
التفسير بان منتهى السلسلة ان لم يكن واجبا لذاته كان
لا محالة ممكنا وهو لا يخلو اما يكون له علة او لا يكون فعلى
الاول ان كانت علة غير ذاته لم يكن ما فرض منتهى السلسلة
منتهاها وان كانت ذاته لزم الفحش المشار اليه وان كان
الثاني فوجوده اما ان يكون مساويا لعدمه او مرجحا
او راجحا والاولان لا يمكن تحققهما الا بعلة لاستحالة
ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الاخر لا بمرجح والثالث

الاشارة الى بطلان الاولوية بحسب نفس الامر

يوجب لامكان عدمه ان يحتاج عدمه الى علة حادثة والا

لما وقع وجوده فكان له محدث وهكذا الى نهاية السلسلة

فيلزم ان يكون الممكن علة لعدمه اما بلا واسطة او بواسطة

ثم ان المعلم الثاني ذكر في شرحه لرسالة زيتون الكبير انه

لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان كل واحد خسيسة

الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية وقد سبق

ذكره مع ما يتعلق به من الحل والترميم قال ثم ان صدور ذلك

الترجح لما فرغ عن الاشارة الى بطلان الاولوية بحسب الضرورة

الفطرية العقلية شرع في بيان استحالة كفاية الاولوية

الخارجية في اتصاف الممكن بالوجود وذلك لانها لو كفت في

ذلك لزم ذهاب السلسلة الى غير النهاية من اسناد تلك

الاولوية لامكانها الى اولوية اخرى وهكذا وذلك على

خلاف ما عليه امر الوجوب ووجوب الوجوب هكذا وذلك

لان نسبة الوجوبات الاول نسبة اللوازم الى الملزوم قال

الشارح المحقق ان الوجوب من اللوازم المنتزعة عن الوجود

بعد صدوره عن علته فاذا قيل بلزومه له وتابعيته اياه

بعض الاجلة الاعلام قد اشتبه عليه امر احدهما بالآخر فقال

ان الاولوية تكون حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا

الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع تسلسل

الوجوبات بانقطاع الاعتبار ثم ان فيما قاله الشارح المحقق من انه

يلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا اشارة الى ان تلك الاولويات

الخارجية وان كانت غير متناهية ينفي المطلوب لكون جملة

هذه الاولويات بمنزلة اولوية واحدة ولو كانت كذلك

يكون مشاركة كل منها في عدم تلك الكفاية وذلك بان يقال

انه يجوز العدم لذلك الممكن مع تلك الاولوية الخارجية ام لا

يجوز فعلى الاول ترجح المرجوح وعلى الثاني صيرورة الاولوية

وجوبا وذلك الفرض انما هو في حال وجوده بلا غنية لا في

تارة وعدمه تارة في جزئين من زمان واحد لتوجه اليه

الايراد في انتقاضه بالموجودات الامكانية قال واجبة في علية

وذلك لانه لو لم يكن كذلك لما كان واجبا من جميع جهاته

لافتقاره في هذا الوصف الى غيره اي في علة التامة واذا

كان واجبا كان صدور المعلول واجبا لا ممكنا فيكون دائما

فلهذا قال الشيخ في الشفاء ان الواجب الوجود لذاته واجب

من جميع جهاته ومن الظاهر ان علية من جملة جهاته والحاصل

انه لا يصح ان يكون له تعالى مجرد صفة او حالة لم يكن هو منشأ

له بذاته بل يكون له من غيره لان ما عداه وجوبه من ذاته

والحاصل انه لو لم يكن كذلك لكانت تلك الحالة وجودا

وعدما له عن غيره فيكون له حالة منتظرة وجهة ممكنة بسبب

غيره ومن البين ان كل معلول في سلسلة الحاجة مستند

الى ذاته فيرجع الامر بالآخرة الى استناد تلك الجهة الى ذاته

قال الشيخ في رسالة المبدء والمعاد ان الواجب الوجود بالذات

واجب الوجود من جميع الجهات والا فان كان من جهة

بكون مشاركة كل منها في عدم تلك الكفاية وذلك بان يقال

انه يجوز العدم لذلك الممكن مع تلك الاولوية الخارجية ام لا

يجوز فعلى الاول ترجح المرجوح وعلى الثاني صيرورة الاولوية

وجوبا وذلك الفرض انما هو في حال وجوده بلا غنية لا في

تارة وعدمه تارة في جزئين من زمان واحد لتوجه اليه

الايراد في انتقاضه بالموجودات الامكانية قال واجبة في علية

وذلك لانه لو لم يكن كذلك لما كان واجبا من جميع جهاته

لافتقاره في هذا الوصف الى غيره اي في علة التامة واذا

كان واجبا كان صدور المعلول واجبا لا ممكنا فيكون دائما

فلهذا قال الشيخ في الشفاء ان الواجب الوجود لذاته واجب

من جميع جهاته ومن الظاهر ان علية من جملة جهاته والحاصل

انه لا يصح ان يكون له تعالى مجرد صفة او حالة لم يكن هو منشأ

له بذاته بل يكون له من غيره لان ما عداه وجوبه من ذاته

والحاصل انه لو لم يكن كذلك لكانت تلك الحالة وجودا

وعدما له عن غيره فيكون له حالة منتظرة وجهة ممكنة بسبب

غيره ومن البين ان كل معلول في سلسلة الحاجة مستند

الى ذاته فيرجع الامر بالآخرة الى استناد تلك الجهة الى ذاته

قال الشيخ في رسالة المبدء والمعاد ان الواجب الوجود بالذات

واجب الوجود من جميع الجهات والا فان كان من جهة

واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود وكانت تلك الجهة
تكون له ولا تكون له لا تخلو من ذلك وكل واحد منهما
بعلة يتعلق الامر بها كانت ذاته متعلقة الوجود بعلة
امرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا
بل مع العلتين الوجوديتين او عدمي او وجودي
فواجب الوجود لا يتاخر وجوده عن وجود منتظر بل
كل ما هو ممكن له واجب فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة
منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة انتهى ثم ان بعض
اعاظم الحكماء قد قرر هذا المدعى بان كافة المتاخرين عن
اخرهم قرروا وحرروا اقوال المتقدمين قايلين ناقلين
انه تعالى واجب الوجود من جميع الجهات بمعنى ان ذاته
كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية كانت
او عدمية والا لتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء
فيكون ممكنا ثم اوردوا عليه بانكم ان عنيتم بالذات
المتعينة معروض تلك الحالة فتوقفها عليه ممنوع وان
عنيتم المجموع فاستحالته ممنوعة وايضا الحالات على
اقسام اربعة الاول صفات حقيقية والثاني صفات
حقيقية ذوات اضافات والثالث صفات اضافية
والرابع صفات سلبية ومن الظاهر استحالة زيادة
الاولتين على ذاته كما سيتضح والاحتمالان الاخران لا زمان
واقعان له بما يقتضيه البرهان بل العيان بحيث يستحيل

انكارهما عن الفضلاء فضلا من الحكماء لانه خالق الارض
والسماء جاعل للحوادث من الاموات والاحياء رازق
للحيوانات بانواعها واصنافها وهو غير كل حادث حيث
كما انه غير ممكن قديم لو كان ضرورة انه لا محال التوقف
تعالى ايضا على شيء منهما والا لدار لتوقف هذه الحالة
عليه تعالى فلذا اورد عليه هذا الايراد بانه غير واجب
اذ لا غير غير مستند ثم قال ان الترديد مع انه غير سديد
اختيار كل من سعد غير بعيد هذا اذا كان الموقوف
وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا لم يكن
او كان توجه لزوم الامكان انتهى ولا يخفى انه لا
يرد مثل هذا على ما قررناه اولا ونقلنا عن الشيخ ثانيا ثم
انه لا يلزم من استناد كل ما عداه اليه تعالى جواز اختيار
كل من شقي الترديد ضرورة ان من حالاته وكمالاته
ما هو عين ذاته فلا يصح استناده الى غيره وان لم يكن
عين ذاته بل متوقفة عليه ففيه شائبة دور ثم
المراد بقوله اذ لا غير غير مستند انه غير مستند الا
اليه تعالى ولو بالاخرة وبالجملة انه اما ان يستند
اليه في سلسلة الحاجة او الى غيره فعلى الاول يلزم من
توقف وجود امر انزلي عليه لانه عين جواز اختيار كل من
شقيه ضرورة ان الذات المعروضة لتلك الحالة لعدم
استكمالها بها وعدم افتقارها اليها فلا يلزم افتقار الذات

اليه لا سيما ان المعروض افتقار جميع ما عداه اليه تعالى
وان فرض انه موجود ازلي كايجاده تعالى للعقول القدسية
والنفوس والاجرام الفلكية كما عليه القايلون بالقدم نعم انه
لو كانت تلك الحالة صفة كمالية له لكان فيه شايبة من الدور
وعلى الثاني يلزم توقف ذلك الغير الى غيره من دون توقف
تلك الذات المتعينة عليه لانه ليس من صفاته الحقيقية الكمالية
التي هي عنه تعالى ولكن بقي جواز اختيار ثاني الشقين من
دون لزوم فساد اصلا ضرورة عدم استحالة افتقار
المركب من الواجب وغيره الى غيره من دون لزوم
افتقار كل جزء منه بعينه عليه كالواجب بنفسه مع كون
هذا الفرض من الاحتمالات التي لا وقع لها ثم ان ما وقع
عنه واما اذا لم يكن او كان توجه لزوم الامكان فيه
ما فيه ضرورة ان ذلك انما يكون كذلك لو كانت تلك
الحالة من صفته الكمالية واما اذا لم يكن فلا وذلك
كما عليه امر خلق الحوادث القايم بذاته تعالى والاضافات
التابعة العارضة له حتى انه يصح افتقار ما يقوم به منها
الى غيره تعالى كالرازقية الاضافية وتفصيله في شرحنا
على الهيات الشفا قال المص مفهوم ان علة ما يجب عنها
غير مفهوم ان علة ما يجب عنها ب في الشفا قال
انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة قد علمت
ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد

عن الآخر بناء على عدم امتناع تقدمه وجود كل منهما وصدوره من الصانع في حال
صدور الآخر ووجوبه عنه لاشتراك العلة الواحدة بينهما فاذا صدر عنها احدهما
لم يصدر الآخر عنها فلا يكون صدوره واجبا ومن ضعيف الكلام ظهور ان عدم صدوره
عن الواحد مطلقا سببا لين احدهما ان لا يكون الممكن الا لو صدر منه وقد عرفت ما فيه
وثانيهما الا يكون الصدور بالوجوب بحسب الوجود ومن هنا ندفع ما توهم من
كون من الشبهة في هذه القضية هو ان اشتراك واجبين مختلفين تمايزهما
بامر عرضي هو وجوب الوجود مثلا ووجه الاندفاع ان خصوصية كل منهما الاخرى
عليها والا لما صدق على الآخر فيلزم من ذلك كونه بازاء امر مشترك بينهما فهو الخ اما
ان يكون ذاتيا او عرضيا وعلى التقديرين لا بد وانتهاء السلسلة الى امر ذاتي فيها الدور والتسلسل
فتعين من ذلك امر واحد ذاتي مشترك بينهما فيلزم تركب كل منهما عنه وعن الغير
مخصص ذاتي وايضا يلزم مثل ما قررناه هنا لك وذلك بان يقال انه اذا وجب
يكون اما ان يلزم ان يكون مجموعهما غير كل واحد منهما غير الآخر وغير ذلك المجموع
على قياس ما مر ثم لا يخفى انه يلزم عدم وجوب الوجود لان استلزام نفس
تلك الحقيقة لذلك التميز والتحصل مفرع على تميزها وتحصلها فلو كان ذلك
التميز هو هذا فقد تقدم الشيء على نفسه ولو كان غيره لدار او تسلسل على ان
ان يكون امضاء لوجوبه تابعا لوجوده لاستحالة ذلك بالوجوب فيلزم تاخر
الوجود عن الوجوب ومن ههنا قيل انه يمتنع ان يكون بحقيقته من المفاهيم
لان يكون واجبا لذاته وايضا لزم تقدم وجوده على وجوده وتقدم الشيء على نفسه
لا يخفى انه لو صح قدرة تعالى لزم امكان كل واحد منه بناء على ان العلل لما كانت
مشتركا وصدر انيا يكون تميز كل من ذلك المتعدد وعن الآخر بامر خارج فلا يكون
التميز واجبا هف وتمام الكلام اشار الى هذه الادلة بقوله بطلان ما قيل ان يكون

من

من التشكيك واما اقبل فلا وذلك حيث لما جوزوا ان لا يكون هنا الحقيقة مشتركة
وحدانية فقد جوزوا ان يكون غير كل من ذلك المتعدد نفس حقيقة الوجود لا نفس
حقيقة كل منه فلا يكون اجراء من ذلك المفاسد ههنا واما ما ذهب اليه السيد
في اثبات واحدية باجراء هذه المفاسد على تقدير تعدده مطلقا فلا اتجاه
له الا اذا اراد السلام الى القول التفصيل هو التفصيل على ذلك المرسل وكذا ما قرره
غياث الحكماء وجزره بانه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يوجد كل منهما
بلا مرجح او على التناوب لكونا واجبين بل لكن كلاهما او احدهما واجبا وعلى
الاول يلزم ترجح بلا مرجح فانه اذا وقع احدهما وفي مرتبة وجد احدهما ويحصل له
بعض ولا يحصل الآخر الواجب بالذات في هذه المرتبة فترجح بوقوع احد الواجبين
المتساويين في وجوب الوجود والوقوع على الآخر وفي هذه المرتبة من دون مرجح
ترجح وقوعه على وقوع الآخر اصلا وهو محال بديهة والقول بجواز ان يكون وقوع
احد الواجبين في هذه المرتبة لمعينة واجبا بالذات دون الآخر فلا يلزم ترجح بلا مرجح
اصلا محسوم بان امتناعه في هذه المرتبة اما بنفس ذلك الآخر او بغيره على الاول
ترجح من دون مرجح وعلى الثاني ان يكون غيره مدخل في تحصل وجوده هو
فان ذلك يقتضي انه لو جاز اشتراك المتعدد منه تعالى في مفهوم عرضي هو وجوب الوجود
لجاز ان يكون هنالك حقائق متخالفة متباينة على ان يكون غير كل منها نفس حقيقة كل واحد
منها فلا لزم ان يكون الغير مدخل في ذلك والترجح بلا مرجح باستناد الكثرة الى الواحد
في المرة الواحدة ولا يخفى من المفاسد فان قلت انه اذا لم يصدر عن الواحد الحق الا واحد
كيف يستقيم كلامه فيما نحن فيه من المسألة انه اذا صدر من العلة واحد صدر عنه لا واحد
قلنا انه يشير الى انه لو صدر عن الواحد واحد صدر عنه لا واحد بوسط واما
الصادر عنه بالذات فليس الا واحدا واما ما عداه من الاعتبارات والشئون

فهو صادر عنه بالواسطة الاولية اذ اصدر عنه تعالى الصادر الاول الذي هو عبارة
بالعقل الاول الجزء الوجود والامكان والوجوب بالغير وتعقل الذات وتعقل الذات
سببه بحيث يصح صدور الكثرة عنه بحسبها على ان يتبع الاشرف جهة الامكان
والاخس الاخس مرتب العقل الثاني والفلك الاول كالاجزاء والعنصر المجرد
المتعلقة به على تعاقب تلك الجهات بما يناسبها قال ذو ادنى الحكيم
اذا اصدر عن الاول الملك سماه يزدان حدث من ظله شيطان سماه
اهرمن اشارة الى هذا التفصيل وذلك على ان يكون الملك عبارة عن الجهات
الشريفة والشيطان عن الجهات الخسيسة وفوق الظل الى اشارة الى
انه يلزمه ذلك كما ان ظل الشيء لازم له وبالجملة ان نسبة الامكان
الى الوجود ونسبة العقل الذاتي الى معلوله المبدعية ونسبة
وجوده الى وجوبه بالغير نسبة العدميات الى الوجوديات والاطوار
الى الاصول فينبغي ان يتميز بهما ما لنسبة اليها من النقصان
والكمال والشر والخير فيعبر عن الجهات الناقصة بالنسبة الى
الجهات الكاملة بالشيطان لشراره ذاته وعن الجهات الكاملة
بالملك لكمال ذاته فشبه ان يكون مناسب لما بعض
الفلاسفة من ان المبدء سبدان نور وظلمة اشارة
الى هذه الجهات ولما ذهبوا الى عدم القائل قالوا بعدمها
المصنف مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها ب في الشفاء قال انه لا يجوز ان
يكون الواسطة وحده محضة قد علمت ان الواحد من حيث هو
واحد انما يوجد منه واحد الى اخر

آخر ما ذكره ولا يخفى ان المشهور عند الجمهور ان بهمنيا
قد طالب الشيخ البرهان على هذا المدعى فكتب الشيخ اليه ان
الواحد الحقيقي لو كان مصدر الامرين كا و ب كان مصدرا
لا و لما ليس آ لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين
هذا كلامه ولعل من هذا مرامه هو ان لكل علة نظرا
الى معلولها بخصوصية لا تكون تلك الخصوصية
لها نظرا الى معلول آخر فيصدق على تلك العلة باعتبار
تلك الخصوصية انها مصدر لذلك المعلول وليس مصدرا
لغيره فلو كان ذلك الواحد مصدرا لا ولغيرا باعتبار
ما له من الخصوصية انها مصدر يلزم ان يصدق عليه
بحسبها انه ليس مصدر الغير ا وهو مصدر لغير ا بالفرض
ولو كان ذلك المصدر واحدا حقيقيا يكون مصدر الغير
ا ولا يكون مصدر الغير ا من حيثية واحدة وهو تناقض
ومن ههنا انعكس على الامام ما تصدى له من العجب في
مباحثه المشرقية حيث قال فيه العجب ممن نفى عمره في
المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في هذا المطلب في مثل هذا
المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان وكذا
طرحا ما اجاب به عما ذكره الشيخ في شرحه على الخلاص حيث
قال ان نقيض صدور لا صدور لا صدور لا صدور لا
اعني صدور ب ثم لا يخفى لكن الظاهر من كلام الشيخ هو ما
قلناه لا ما قاله المحقق الدواني في حواشي التجريد به بهذه

العبارة اقول صدور لا ا ليس صدورا فهو لا صدور ا
فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور
ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واذا لم
يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم
التناقض ثم قال وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو
لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا
يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وعند هذا
يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ هذا كلامه وانما قلنا
ان الظاهر من كلام الشيخ هو ما قلناه لا ما قاله هو ان
اللازم من هذا ان يتصف الواحد بصدور ا بالذات
وبلا صدور ا بواسطة اتصافه بصدور ب فيلزم ان
يكون ذلك الواحد مصدرا لصدور ا ولا صدوره من
حيثين وهذا ليس بتناقض على انه لو صح ان يكون مراد الشيخ
هو ما ذكره لكان الاولى ان يقول لو كان الواحد الحقيقي
مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولا مصدرا
لا لان صدور ا يستلزم اجتماع النقيضين وذلك لئلا
يلزم الاستدراك وجميع ذلك على خلاف ما حققناه
لك فليتدبر وتفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء
قوله يجب عنه من الظاهر ان هذه الحيثية امر موجود
لوجوب وجوده به مغاير للحيثية التي تجب عنها ب ومن هنا

اندفع ما قيل من جواز كون تلك الحيثية امرا عدميا قوله ليس شأن
واحد بل شأن لقابل ان يقول ايراد هذا التنبيه اولى في
النمط السادس لانه بصدد بيان اثبات الصادر الاول
والثاني والثالث وهكذا اللهم الا ان يقال ان المبدء لما
كان احدي الذات ليس فيه حيث وحيث فلا يكون الصادر
الاول جسما ولا جسمانيا ولا متعلقا به ولعل الشيخ في هذا
البحث اشار الى ما عليه بسط الكلام من قدم العالم كما نبه عليه
الشارح المحقق بقوله ان الحدوث قسمان ذاتي وزماني
ولما استحال الشيخ على الصادر الاول تعين الاول فيكون
مبدعا والحق ما علمت سابقا من الحدوث الذاتي قسمان
زماني ودهري ولا يلزم من استحالة الاول عليه استحالة
الاخير كما لا يخفى على الناقل الخبير قوله اما في ماهية ذلك
الشيء قد يعبر عنه بالكثرة قبل الذات كما يعبر عن الثاني
بالكثرة مع الذات وعن الثالث بالكثرة بعد الذات
قال بعدمها اي وجود الاشياء متقدم على تلك الامور
والقابلية لا شبهة في ان القابلية بمعنى الكيفية الاستعدادية
لم يسق مع وجودها هي استعداد نظرا اليه في الخارج واما
وجودها العقلي فمتعلقه بالطرفين ومن هنا ظهر ان ما قاله
الشارح المحقق الى قابل ومقبول محمول على القابلية العقلية
لانها نسبة لا تتصور الا بعد منتسبين واما ما قاله والى قابل
وشيء محمول على القابلية الخارجية لتوقفها على قابل لا يكون فيه

معها المقبول والا لكانت موجودة معه وبعده قد عرفت
استحالة ذلك عنده قال المص لكن صنعه معلول بالعين المعجمة بعد الصاد
المهملة يعني تركيباته قال والشيخ رد على جميعهم الظاهر كلامه
هذا ما ذهب اليه الشارح من ان قدم هذه الامور الخمسة بالذات بالمعنى
ولكن حمل كلام الزمانيين على القدم الخارجي غير بعيد وان ابعد
كون بعض هذه الامور قديما بالذات ولكنهم لما جمعوها
في تقسيم واحد ظنوا ان حكمها في القدم بالذات واحد
ذلك حيث قالوا ان من هذه الخمسة اثنان فاعلان حيان
وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة
وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منها منفعل غير
حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا
منفعلين وهما الدهر وهو الخلاء ثم قالوا اشتقاق النفس
بالهيولى لتوقفها كالانها المحتاجة العقلية عليها وبالجملة ان الظاهر
من سياق كلام من قال بتوقف كالات بعضها على بعض
كونهم قايلين بقدمها الزماني لا مطلقا كيف وان سوء
الاعتقاد بطايفة من القدماء الذين يرمزون في الاقوال
لا يليق والاعتراض عليهم غير لايق ولا انيق قال المعلم الشيخ
ان افلاطون كان يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم وانه
لما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب تنبطه وتعبه
وقوعه عليه حيث استعز علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز
والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي

لا يطلع عليه الا المستحقون بها والمستوجبون للاحاطة بها
طلبا وبحثا وتعبا واجتهادا وارسطاطاليس كان
مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف
والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذا
سبيلان على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن
علوم ارسطاطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا
يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما
يظهر من قصد البيان والايضاح قال له كلية منحصرة في
الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم المتناهي
خبر بان كون تلك الحوادث موجودة بشموله لها
وانحصارها فيه لا يناقض عدم تناهيها ضرورة انه معنى
عام عرضي لها ومن البين ان انحصارها فيه لا ينافي عدم
تناهيها وكون هذا مما اشار اليه الشيخ ههنا حيث قال والشيخ
اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها
في حكم ذلك محل تامل بل الظاهر ان مراده من ذلك ما قاله
في طبيعيات الشفاء في فصل انه ليس للحركة والزمان شيء
يتقدم عليها الا ذات الباري في رد حجتهم بهذه العبارة
فليس حقا ما قالوه اذا خرج كل واحد الى الوجود بالفعل
حاصلا فالكل قد خرج ليس في غير المتناهي وظاهر هذه
العبارة انهم حكموا بان حكم الكل حكم الجزء فاذا كان هذا
موجودا بالفعل يكون ذاك ايضا فيلزم وجود الغير المتناهي

بالفعل وهو باطل لان الوجود الحاضر له ينافي لا تناهيه
يؤيده ايضا ما وقع عنه في النمط العاشر في مغالطات
ما نحن بصدد توضيحه وترميمه من كتابه هذا اي الاشارات
حيث قال واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا
واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمه فانه
قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على نبا بطها
او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها ما قد يقع
الانتقال بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى كل واحد وبالعكس
فيجعل ما يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون للكل
كاينا لكل واحد ولا شك ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره
الشيخ بقوله موجودة بالفعل اشارة الى حجتهم بان وجود
كل واحد يستلزم وجود الكل بالفعل فوجد غير المتناهي
ولما كان هذا قياسا مغالطا فاجاب عنه بانه لا
يلزم من وجود كل واحد في وقت وجود الكل فيه فقد ظهر
انه لا وجه لما قاله الشارح المحقق في توجيه كلام الشيخ
ههنا بوجه بل ما ذكره في الشفاء على ما لوحنا اليه انفا
يعني بشرح ما وقع عن الشيخ في الحجة الاولى والجواب عنها
وذلك حيث قال في ذلك الفصل من الشفاء بهذه العبارة
وبالحري ان نقال جملة مستقبلة ولا جملة ماضية فان
الجملة لا وجود لها البتة لانما مضى ولا فيما سيقال ثم قال

عذر

عذر بقبل المتعذر يقول ان الماضي دخل في الوجود دون
مستقبل ولذلك يستحيل ان لا يتناهى والمستقبل لم
يدخل فانه لا يسلم له ان الماضي دخل في الوجود بل كل واحد
من الماضي قد دخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على
كلية الماضي كما انه قد تسلم فيه ان كل واحد من المستقبل يجوز
ان يدخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على كلية
يكون المستقبل حتى يكون كلية المستقبل تدخل في الوجود
ويكون له كلية البتة انتهى ومن الظاهر عن هذا انه اولى
في تقرير ما وقع عن الشيخ ههنا مما سلكه الشارح المحقق
في حل كلام الشيخ بل الاصوب قال بسبب الفاعل وحده
اي بسبب ارادة الفاعل دون الوقت وغيره
قال اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة
هذا اللزوم عند بعض المعتزلة حيث ذهبوا الى
ارادات حادثة لا نهاية لها وحاصل الاستدلال
ان الارادة اما حادثة وهو باطل لما مر واما
قديمة وهو ايضا كذلك لاستلزامه احد الامرين
قال وهو ان معنى توقف الحادث اليومي الى آنات
غير بان الاولى في تقرير ما وقع عن الشيخ ههنا
في الجواب عن الحجة الثانية ما وقع عن الشيخ في الشفاء
بقوله واما الاعتراض الثاني فلا يخلوا ما ان
يعني بالتوقف المذكور فيه ان يكون امران معلومان

اشارة الى ابطال القول بالارادة القديمة

معنى توقف الحادث

في وقت وشرط وجود احدهما في المستقبل ان يوجد
المعدوم الاول قبله حتى يكون موقوف الوجود عليه فاكان
الامر على هذا وكان امر في الماضي معدوما ومن شرط
وجوده ان يوجد امور بغير نهاية في ترتيبها وكلها
معدومة فيبدي في الوجود في وقت ما بشرط اسهاله
ان يوجد امر موقوف الوجود على امور غير متناهية
لا موجودة فيه واما ان يعني به انه ليس يوجد الا وقد
وجد قبله امور واحدا قبل اخر لا نهاية لها من غير ان
يكون وقت كلها فيه معدومة فان اراد هذا
فهذا نفس المطلوب فلا يجوز ان يكون مقدمة
قياس على ابطاله واما بعد هذا الاعتراض فانما جهلوا
فيه الفرق بين كل واحد وبين الكل فانه ليس اذا
كان كل واحد من الاشياء بصفة يجب ان يكون الكل
بتلك الصفة بل لا يجب ان يكون له كل حاصل ولو كان
كذلك لكان الكل جزءا اذ كل واحد جزء ولا يرون
ان الامور التي في المستقبل كل واحد منها جايز الوجود
والكل غير جايز الوجود فليس حقا ما قالوه اذا خرج
كل واحد الى الوجود بالفعل حاصلا فالكل قد خرج ليس في
غير المتناهي بل الامر على ما قلناه انه لو كانت عشرة
متناهية تتوالى في الوجود واحد بعد بطلان الاخر فلا شك
ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا بالفعل وقتا ما

والكل غير موجود بالفعل فانه لا يكون لمثل هذا الكل
من حيث هو كل وجود البتة وكان المراد بالاعتراض
الثاني بما بعد هذا الاعتراض ما ذكره فيما سبق في
قوله فيجب ان يكون في العلل واحوال العلل علة غير قارة
الوجود بل وجودها على التبدل وعلى التقاص من امور الى امور
وليس هذا غير الحركة او الزمان والزمان في نفسه لا يعقل
فعلها فالحركة تقرب وتبعد فيكون سببا وعلة بوجه ما
اذ تقرب العلة تقدير انه كلما فرضنا الحركة مبدأ بهذه
الصفة كان قبلها حركة فلا يكون للحركة المطلقة مبدء
الا الابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع قبلية بالذات
لا بالزمان وكيف يكون قبلها شيء الا ذات المبدع وقد
منعنا ان يكون للزمان في نفسه آن اول متقدم عليه
شيء اول الا ذات الباري المبدع فكذلك لا يكون للحركة
ابتداء الزمان الا على جهة الابداع والا ذات المبدع ثم انه
اشار الى الحجة الثالثة مع الجواب عنها ايضا في هذا الفصل
من الشفاء فاذا تقرر هذا فنقول ان حاصل ما نقلناه عن الشفاء
هو شرح ما وقع عن الشيخ ههنا وذلك بان نقول ان حاصل ما
نقلناه عنه هو ان المستدل لو اراد انه يلزم على تقدير
عدم كون العالم مسبوقا بالعدم توقف حدوث الحادث
اليومي في يومه على امور غير متناهية بينه وبين وقت اخر
هو ما يبتدء فيه وجود هذه الموجودات على ما قال فيبتدا

في الوجود في وقت ما بشرط استحالة ان يوجد امر موقوف
الوجود على امور غير متناهية لا وجوده فيه اى في ذلك الوقت
المفروض انه ابتداء ثم اشار الى فساده بما وقع عنه فيما
بعد بقوله فاما جهلوا الفرق بين كل واحد بما حاصله انه
لا يلزم من وجود كل واحد من الحوادث بالفعل وجود جميعها
وبالجملة انه لا يلزم من وجود حادث بين دينك الوقتين
وجود ما يتوقف عليه من الامور الغير المتناهية بينهما بل
يلزم وجود غير متناهيين وقتين على ما صرح به في هذا
الكتاب الذى نحن بصدد شرحه حيث قال بل اى وقت فرضت
وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية او محتاجا
الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له في جميع الاوقات هذه صفته وهذا
بالحقيقة منع للملازمة المذكورة وان اراد انه يلزم توقف حدوث
كل حادث على امور غير متناهية لانقطاع لا اولها بل على ان يستوعب
جملة الازمنة الغير المتناهية من دون انتهائها الى وقت لا وجود
لها فيه على ما قال من غير ان يكون وقت كلها فيه معدومة فان
اراد واهذا فهو نفس المطلوب بعينه مطلوبنا حيث نحن بصدد
جواز ذهاب السلسلة الغير المتناهية من الحوادث في جملة الازمنة
اللامتناهية حيث لا نقول بابتداء حدوث الموجودات فلا يجوز
ان يكون مقدمة قياس على ابطاله وهذا منع لبطلان التالى وقد اشار
اليه في الاشارات حيث قال فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم
يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى

هذا الكتاب اى

عددها

عددها وذلك محال وهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او
ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه فاذا عرفت هذا
فنقول تارة اخرى ان ما ذكره الشارح المحقق في الشق
الاول من حديث المصادرة فليس الا مجرد الحكاية التى تركها
اولى فلذا لم يتصد له الشيخ اما اولا فلان تلك الادلة له قيامات
استثنائية اخذ فيها نقيض المدعى لملزمه من بطلانه
ثبوت المدعى وطريق الجواب عنها اما بمنع الملازمة
او نفى بطلان التالى او النقض الاجمالى ومن الظاهر ان
المصادرة التى حكاها لا دخل لها في شئ منها نعم انها
بعينها المدعى التى استدل عليها بنقيضها فالمدعى في
هذه الادلة بالفرض والتقدير هو نقيض حدوث الموجودات
ومسبوقيتها بالعدم سبقا زمانيا يعنى انها لو لم يكن
مسبوقة بالعدم يلزم كذا وكذا فالمقدم في هذه الشرطية
هو انه لا ابتداء لوجود العالم نعم ان اثبات ابتداء العالم
ووقت ابتدء منه وجود الحوادث والموجودات هو
المدعى الاصلى الذى يثبت اذا ظهر بطلان نقيضه
ولا يلزم من اخذه في مقدمات الاستدلال على
نقيضه ليظهر من بطلانه ثبوته مصادرة نعم
المصادرة على تقدير اخذه مدعى يستدل عليه اولى
بدليل اقترانى يكون صغراه او كبراه هو ذلك
ليس كذلك ولعل امر احدهما اشتبه عليه بالاخر و مثله

عن مثله غريب فلذا لم يتصد الشيخ لحكاية المصادرة
بوجه من الوجوه بل انما اكتفى بذكر انه يمتنع وجود امور
غير متناهية بين وقت وجود الحادث اليومي في هذا
الوقت فيكون منعا للازمة وبين وقت فرض انه
ابتداء وجود العالم على ما في هذا الكتاب فيكون منعا
لبطلان التالي وفي الشفاء بما نقلنا عنه فانما جهلوا
فيه الفرق من دون ان يتصدى لذكر المصادرة لا في
هذا الكتاب ولا في ذلك الكتاب والسر ما عرفته واما
ثانيا فلانا لو قطعنا النظر عن ذلك فقول المصادرة
انما يصح اذا قالوا بان عالما اولا وابتداء يتخلل بينه
وبين الحادث اليومي حوادث غير متناهية وستلزم
قولهم كذلك كما يظهر من متبع اقوالهم قال محمد الشهرستاني
في نهاية الاقدام ان مذهب اهل الحق من الملل كلها
ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري تعالى او
ابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم
على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة
مثل ثالس وانكساغورس وانكسيماندس من اهل
ملطية ومثل فيثاغورس وابنادقلس وسقراط و
افلاطن من ايثنية يونان وجماعة من الاوايل و
الشعراء ولهم كيفية مذهبي كيفية الابداع والاحداث
لان في المبادي الاول شرحناها في كتابنا الموسوم

بالملل

بالملل والنحل ومذهب ارسطاطاليس ومن شايعه
مثل ابرقلس والاسكندر افريدوس وثامنطيوس و
من نصر مذهبه من المتاخرين مثل ابي نصر الفارابي
وابي علي بن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام ان
للعالم صانعا مبدعا هو واجب الوجود بذاته و
العالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته
غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوده
وصدوره عنه واضافته اليه فهو دايم الوجود لم يزل
ولا يزال وقال في الملل والنحل ان القول في قدم العالم
وازليته بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى
انما يظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا
وابدع المقالات على قياسات ظنها حجة وبرهانا ثم قال
ان من تلامذته صرحوا القول فيه مثل الاسكندر الا
فرودوسي وثامنطيوس وفرفوريوس وصنف ابرقلس
المنتسب الى افلاطن في هذه الشبهة ولا فالقدماء
انما ابداء وافيه ما نقلنا انتهى ثم نعود الى ما كنا فيه
فنقول ان الشيخ عبر عن الاعتراض الثاني او ما يقرب
منه في هذا الكتاب الذي نحن بصدد توضيحه بقوله
وكيف يمكن ان يكون حال ح وبالاعتراض الثالث
او ما يقرب منه بقوله ولا هذا الكانت احوال متعددة
من اصناف شتى ثم انه زاد في الشفاء زيادة اخرى

جاريه في الوجود اى في وجود الحركه فحدوثها ايضا
والامر سهل ثم نقول ان ما وقع عن الشيخ من الحصر في قوله
فلا يكون للحركه المطلقه مبدء الا الابداع ولا قبلها شيء
الا ذات المبدع قبليه بالذات الى اخر ما نقلنا محل كلام
لان هذا هو الابداع عند خواص الحكما لانه عبارة عن
ايجاد الشيء الذي لا يكون مسبوقا بالابدات فاعلم من دون
توقف على شرط ما مطلقا سواء كان ذلك آلة او غير آلة
وذلك كما عليه من الصادر الاول وانما قلنا ذلك لانه
عند عوامهم ايجاد الشيء لا يكون مسبوقا بمادة وآلة وزمان
سواء كان مسبوقا بشرط غيرهما ام لا فيشمل العقول
المتاخرة عن الصادر الاول ايضا لتوقفها على غير ذاتها
مبدعها الحق تعالى من المجرد الصرف لتوقف العقل الثاني
على العقل الاول والثالث على الثاني وهكذا ومع هذا لا
يتوقف على مادة وآلة مطلقا فاذا تقرر هذا فقد ظهر ان
ليس للحركة المطلقه ابداع لا باصطلاح خواص الحكما ولا عوامهم
ايضا وذلك لان عند الحكما ان العقل المفارق الذي هو الصادر
الاول والنفس المجردة للفلك الاقصى يتقدمان ذاتا على
الحركة للجرم الفلك الاقصى بل هو ومادته ايضا يتقدمان
عليها وكذلك ساير العقول والنفوس المتعلقه بساير الافلاك
مع موادها سقدم على حركاتها كذلك فكيف يصح ذلك الا
ان يقال ان ذلك حصر اضافي ولكن يبقى المناقشه وان كانت

شبيهة

شبيهة بالمناقشة اللفظية على ما قلنا والحاصل ان الابداع ما
يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط من دون توسط
من مادة او آلة او زمان ومن الظاهر ان الحركة متعلقة بمادة
وآلة وما سوى الحركة التي للفلك الاقصى تعلق بزمان ايضا
وتمام تحقيق هذا المرام في شرحنا على الهيات كتاب الشفا
قال مثل هذا الوقت اى الوقت الذي لم يوجد فيه هذا
الحادث ولا شيء من الحوادث التي مطلوبهم لانه حينئذ
يكون للحوادث ابتداء فلا تكون الحوادث غير متناهية قال
وهو باعتبار من الفاعل ينظر الى ما قاله الشيخ في الشفا كل
نهاية سهى الى الحركة ويكون هي بعينها الغاية المقصودة منها
ولا تكون المقصودة بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث قال
ضعفه على انه لم يشر الى ان اللازم منه تقدم علة الشيء
على ذلك بالذات فلا ينافي قدمه قال والصواب الخ الا ان يقال
في توجيه ذلك انه لما كان هذا النمط مشتملا على غاية الحركات
الفلكية على ان يكون اكثر كذلك وان اشتمل على غيرها الذي لا
غاية ايضا فلهذا تصدى الشارح الفاضل لذلك التفسير ولم
يلتفت الى ذكر مطلق الغاية قال واساس لما بعده من مسئلة
ان العالي لا يفعل لاجل السافل قال ويابطال انه يفعل
بالارادة اى لما ابطل انه لا يفعل بالارادة فسقط التعويل
قدما ذلك اى ان للافعال غايات قال لا يكون لفعله غاية
يعني ان فعله لو كان ذا غاية لزم احتياجه في فاعليته الى

التمسك السادس في الغايات

غيره فينافي غناء الذاتي ومن ههنا قال الشيخ في التعليقات
ان الغاية ايضا علة مباينة للمعلول لكن الغاية والفاعل
في واجب الوجود هما واحد فهو الفاعل والغاية قال لو كان
الاول قضية وانما قال ذلك حيث ان ذلك تركيب حدي فلا
يكون قضية اللهم الا اذا اخذ ذلك باعتبار ما يلزمه قال
فهو فقير محتاج الى كسب قضية لا حيث ان الموضوع والمحمول شيء واحد
قال فهي خارجة عن قانون الخطابة لا يخفى جواز ما وقع عن الشارح
الفاضل في بعض نسخ شرحه من قوله خارج على قانون الخطابة
بان مراده به كونه خرجا على ذلك القانون متفرعا عليه ثم من
الجابر هذا التوجيه على ما في نسخة اخرى من كون كلمة
عن بدلا عن على ثم ان ما قاله الشارح المحقق فان الحد
حمل على المحدود اشارة الى بطلان ما زعمه الشارح الفاضل
من اشتمال القضية هنالك وذلك حيث قال لو كان الاول
قضية الخ والحاصل ان الحد والمحدود وان كان التصورات
لكن اطلاق القضية باعتبار ما يلزمهما قال مقدمة قياسية
خطابية على ان قولنا الفقير الخ هذا كما ترى انه مدفوع
حيث ان الموضوع والمحمول واحد لان الفقير المحمول هو الذي
يحتاج في شيء من هذه الامور الى غيره الا ان يعني به اللغوي
لكنه خارج حينئذ عما نحن بصدده على ان الامام
قال ان هذا الكلام خارج عن الخطابة لا عن قانونها
فكيف يصح ما نقله الشارح المحقق عنه قال وايضا

هذا الفاضل الخ الا ان يقال ان مراده من الخروج عن
قانون المخاطبة هو ما ذكرنا انفا قال هي تامة اما
بذواتها الخ كالباري او بعللها كالعقول مع ابداعها
مبدعة اي العلل العالية اما تامة بذواتها او تامة
بعللها والحال انها مبدعات وكونها مبدعات مما له
تاثير في تماميتها لا في كونها قال احدهما من حيث يقصد
اي حاصل هذا الوجه انه يلزم ان يتوقف في فاعليته على
الغاية لكونها علة لعلية العلة الفاعلية وقد يقال
بانها ضه بصفاته الاضافية لتوقفها على غيرها
وهذا كما ترى لان الفاعلية صفة حقيقية ذات
اضافة لا انها نفس الاضافة ثم انها لما لم يكن من
صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته لانه غير العلم
والقدرة والارادة فتوقفها على غيرها لا ينافيها
واما انتفاض فاعليته بتوقفها على استعدادات
القابل فهو مدفوع بان القابل ومراتبه مفروغ
عنها حين السؤال عن فاعله فلا يصح كونه مما
يتوقف هو عليه ثم بما قررناه انفا من ان فاعليته
تعالى لما لم يكن من صفاته الحقيقية الكمالية فتوقفها
على غيرها لا ينافي كونه تعالى تاما في ذاته وصفاته
كاملا غير مستكمل بغيره من دون الحاجة تارة الى
ما يقال انما يلزم الاستكمال ان لو كان المقصود

راجعا اليه اما اذا رجع الى غيره فلا وتارة الى
ما يجاب بان الفعل اما ان يكون عنده راجحا الى
علة اولا والثاني يستلزم الترجيح من دون مرجح
والاول يتعين ان يكون بالنسبة اليه اولى من عدمه
قال وهذا الفصل مشتمل [illegible] على حكم مستانف
مستقل والفصل الذي قبله تتمة وتذنيب لقوله
فاعلم فلذا قال فالصواب ان يسمى ذلك بالتذنيب
ثم ان من الجائز ان يقال ان تفسير الملك بما ذكره الشيخ
لما كان من فروع ما تقدم فقد قال تذنيب قال واول
هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب اي هذا الكلام
ممنوع وانما يلزم ان لو صدق قولنا كل من يقول بالحسن
والقبح معتزلة وانه غير مسلم لانهم ما يقولون بذلك لا
يكون كلا قال فهو قريب مما فسرنا لان المقصود من الطلب
ما يكون طلبا مرغوبا اما على ان يكون المطلوب كمالا
للطالب او مستلزما له او شرطا فيصح تفسير الجواد بمعنى هذا
المعنى مع اشتماله كونها باحد المعاني المذكورة قال ان يكون
ذلك الفعل احسن تفصيل المرام ان الفاعل على اربعة اقسام
احدها ما يكون بالطبع على ان يكون الفاعل هو الطبيعة من غير
القصد وشعور مطلقا كتبريد الماء وتسخين النار وثانيها
ما يقارن الشعور من دون ان يكون له مدخل فيه وثالثها
ما يكون لشعوره وعلمه مدخل ولكن بلا قصد منه بها
ما يكون لها مدخل فيه وذهب الاول بعض الاوائل من الدهرية
تعالى عن هذا علوا كبيرا والى الثاني بعض اتباع الاشعري
والى الثالث الشيخ في هذا الكتاب وغيره والى الرابع اصحابنا
الامامية وتبعهم في ذلك المعتزلة خلافا للاشاعرة ثم
لا يخفى بطلان المذهبين الاولين باختياره تعالى كما بين
في موضعه واما الامامية فقد اوردوا الايراد على المذهب
الثالث بجواز تعلق قصده تعالى بالخيرية ذاته من دون
ان يكون فعله خيرا له وان كان هو خيرا في نفسه فلا يكون
فيجلب ملايم او دفع منافر على ان من الجائز ان يكون فعله
تحت على ذلك التقدير كما لا يتعلق به من الايجاد وهو صفاته
التي لا يكون عين ذاته فيكون نظام الوجود الصادر عنه
كما لا لفعله وايجاده فلذا تعلق به ثم ان الشيخ لما ذهب
الى ان القصد في ايجاده تعالى اياه بالعرض قال في بعض
كتبه الحكمية بهذه العبارة فلو احبت الواجب مفعوله
وارادة لاجل ذاته لكونه اثر ذاته لا يلزم استكماله بالغير
اذ المحبوب حقيقة على هذا التقدير هو ذاته وفعله محبوب
بالعرض واذا كان فعله محبوبا بالعرض لا يجب ان يكون وجوده
له بهجة وخيرا حقيقة بل بهجته انما هو في محبوبه بالذات
وهو ذاته المتعالية التي لها الجمال الاعلى الابهى والكمال
الاقصى الاسنى هذا ثم ان ما وقع في القرآن المجيد من
كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو الظاهر فهو محمول
[illegible]

على المصالح عندهم فان الاشاعرة من المتكلمين لما ذهبوا
الى عدم صدور افعاله تعالى على سبيل القصد بها من لزوم
الاستكمال بذلك الاستدلال اقتيد عليهم ذلك الاشكال مع
لزوم استكمال ذاته تعالى بصفات قائمة به على اصولهم
حيث ذهبوا الى زيادتها عليه تعالى وهذا كما ترى قال
ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا تقريره
القياس هكذا الملك غير مستكمل مطلقا وكل من فعل لغرض
مستكمل فالملك لا يفعل لغرض قال الغرض هو غاية فعل
فاعل يوصف بالاختيار الغرض فعل مختار ولا شيء من الواجب
بمختار فلا شيء من فعل الواجب بغرض وقوله فهو خص
من الغاية لوجودها في المبادي العالية التي هي العقول
دون الغرض والحق ما علمت من ان الغاية غير العلة
الغائية اي ما ينتهي اليه الشيء فهو توجد من دون الغرض
العلة الغائية كما في افعال الطبائع ولكن الامر في فعل المبادي
العالية عند الحكماء قال ان لم يكن احسن بالفاعل فاذا كان
الفعل احسن من لا فعله فيكون تركه قبيحا موجبا لنقصان
وصدوره في ذاته ولا يكون مستكملا وانه ينافي كونه غنيا كاملا بذاته
قال المص اللائق بعض ان الفيض يطلق بحسب هذه الصناعة
على فعل الواجب وفعل العقول لكونه بلا عوض ولا غرض فلهذا
قال المعلم الثاني ان الفيض انما يستعمل في الباري وفي العقول
لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم

لا لارادة تابعة بل اذا كان صدورعنه دائما بلا منع
وكلفه يلحقه في ذلك كان الاولى به ان يسمى فيضا
قال كان الزام الشيء على نفسه لان فعل الواجب هو
علة استحقاق الذم انت خبير بانه ممنوع لان فعل
الواجب ليس هذا فقط مع قيود اخرى قال اقول وهذا
يدل على انه يرى تكرار خطابه يمكن ان يقال انه لم يجعل
مجرد الزيادة خطابه بل ما جعله دليلا على ابطال المشا
فيه هو الاستبعاد قال الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر و
كل محرك يصحبه فقر لما قرر في اخر النمط وفيه نظر لجواز ان يكون غرض
ابو محرك الفلك غرضه العناية بالسافلات قال قال
به بيني فلاشي من العقل بمجرد قال كالكميات المتصلة حاصل
هذا الوجه ان المحرك السماء لوازم سائر لوازم العقول فلا
يكون احدهما هو الاخر قال لان الظنون له بيانه بوجه
اخر وهو ان الطبيات لما كانت جائزة الزوال فيجوز
تغير العقول من صفة الى صفة وسلبها من حال الى حال
فيلزم من ذلك ان يكون مادية هف قال وهي مبرأة
عنها قال في الهيات الشفاء في بحث التقسيم للجوهر الى
العقل والنفس بهذه العبارة وان كان مفارقا للنفس
جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف فيه في الاجسام بالتحريك
يسمى نفسا او يكون متبرأ عن المواد من كل جهة يسمى عقلا
انتهى ومن الظاهر منه ان العقل البرائة عن المادة يكون

الحركات الحقيقية والكمالات النفس الامرية حاصلة له بالفعل
فلا يصح ان تصدر عنها الحركات وامثالها بالارادة فليتامل
ثم لا يخفى انه يندفع بما نقلنا عن الشفا ما اورده فخر المحققين من
الاسقاض بلزوم كون العقل الفعال نفسا ناطقة وكون النفس
مفارقا بان المراد من تجرده من الفعل مطلق الفعل او الفعل
في الجملة فعلى الاول الاشكال الاول لعدم تجرده عن مطلق الفعل
عن المادة لتاثيره في الحوادث اليومية وهي مسبوقة بالمادة
وعلى الثاني الاشكال الثاني ضرورة ان النفوس المقدسة
تؤثر في بعض الاثار مادة ووجه الدفع ظاهر ضرورة ان العقل
في مطلق الفعل لا يحتاج الى المادة على ان يكون من شرايط تاثيره
وكونها مما يحتاج اليه الحوادث اليومية لا ينافي ضرورة تاثيره
من مراتب القابل لا الفاعل **قال** من حيث هي ناقصة محركة
السماء ناقص ولا شيء من العقل كذلك فهذا حاصل هذا الوجه
قال في الحيوانات متناهية ولا شيء من حركات الافلاك بمتناهية
قلت ولنوعه انما لم يكتف بقوله الصفة حيث يتوجه اليه انه
لا يلزم بذلك تعدد العقول لجواز ان يكون المعشوق عقلا
واحدا ويكون اختلاف تشبهاته الصنفية باختلاف
قوابله على انه يصح ان يكون ذلك هو الباري واختلاف
تشبهاتها باختلاف حركاتها الصنفية بحسب اختلاف قوابلها
المتخالفة بالهيولى اختلافا نوعيا واما المناقشة بجواز
اختلاف حركاتها بالنوع باختلاف القوابل فستاتي

الاشارة اليها **قال** وذلك لان الجسم من حيث هو جسم يعني
الدليل على اللزوم انه اختلفت فاما ان يكون بسبب اختلاف
الجسم او الطبيعة او النفوس بالشروط المذكورة والاولان باطلان
فتعين الثالث فيكون سبب الاختلاف الاغراض وحينئذ
يلزم اختلاف مباديها **قال** بعض المتفلسفين لعل اشارته
الى يعقوب الكندي ومحمد زكريا الرازي وابو البركات
البغدادي حيث ذهبوا الى هذا وهو مذهب بقراط و
جنود من صاحب اخوان الصفا **قال** والشيخ ابطل ذلك اي
بانه لو صح ما ذكرتم من كون المتشبه هو الفلك المحيط لكان
المحاط مشابها للشبه في الجهات والاقطاب وذلك باطل
قال الامام ما ذكرتموه الزامي لهم وارد عليكم لان تشبه الفلك
بالعقل يمتنع ان يجعل نفسه اياه اذ ذاك موقوف على انقلاب
الحقايق فيكون تشبهه به استخراج كمالاته التي بالقوة الى الفعل
كما في العقل فان جميع كمالاته حاصلة بالفعل فيكون تشبه الفلك
به لا من حيث هو هذا النوع المعين باعتبار كماله المطلق
وهو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وحينئذ لا يكون لما به
امتياز كل واحد من العقول عن الاخر مدخل في تشبه الفلك
بالعقل المتشبه هو القدر المشترك وهو استخراج تلك الاوضاع
من القوة الى الفعل وهو امر واحد فاذن ثبت الالزام
وجواب ذلك ان يقال لا نسلم ان تشبهه به هو استخراج كمالاته
المطلقة الى الفعل لكونها امرا كليا فلا تكون غاية للحركات

بل الغاية الامور الجزئية التي يكون من لوازمها هذا المعنى
المشترك والعلم بتلك الامور انما يحصل على الاجمال وان
لم يكن على التفصيل قال ويحتمل ان يكون له توجيه انا لا نسلم
ان اختلاف الحركات بسبب ما ذكر ثم من امتناع ان
يكون المتشبه به جسما لجواز ان يكون باعتبار ان هيولى
الفلك لا يقبل الا تلك الحركة لما بين من اختلاف هيولياتها
وجوابه اما اولا فهو مدفوع لاستلزامه كون القابل
فاعلا للاختلاف واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون
حركاتها طبيعية اذ الهيولى لا ارادة لها وقد ظهر فسادهما
قال مضافا الى ما مر من ان القابل لا يكون فاعلا
ثم لا يخفى جواز المناقشة عليه بان الشارح الفاضل
لم يقل انه يكون المحرك هو الهيولى ليتوجه ان القابل
لا يكون فاعلا انما نقول بجواز ان تكون مواد الافلاك
وهيولياتها لتخالفها النوعي عللا قابلية لامور
متخالفة كالحركات فلا يلزم من ذلك ان يكون فاعلة
لها ان تكون الحركة المستديرة طبيعية ثم ان هذا
النحو من الاختلاف لا ينافي ان يكون كل حركة متشابهة
حول نقطة ما لاتحاد الغرض في كل منها ومن هيهنا
ظهر سر ما علله المعلم الثاني بقوله ان اختلاف الافعال
يكون باختلاف الاغراض والغرض في النفوس السماوية
واحد فلذلك لا تختلف حركاتها وانما هو التشبه بالاول
فيكون ابدا على نظام واحد هذا ومن الظاهر عدم
جواز ان يكون الهيولى قابلة للحركة الوضعية بل انما
القابل هو الجسم لتحيزه بذاته فلا يصح ان يختص بما هو هو
بقبول واحدة منها ولا بطبيعته والا لزم كون الحركة
طبيعية ويمكن حمل قول الشارح عليه لانه قد مر في الطبيعيات
انه لا وضع للهيولى بذاتها ولا خير لها بنفسها فلا
يصح قبولها الحركة الاستعدادية ومع ذلك يلزم ان
تكون طبيعية مع كونها مستديرة قال ثم كان يمكن لهم
ان يطالبوا بمكن جعله سؤالا على ما مر من ابطال القول
بكون المتشبه به واحدا لان من الجائز ان تكون الحركات
وان اختلفت لجهة ايصال النفع الى السافلات فالحركة
للتشبه والاختلاف للنفع لم قلتم انه ليس كذلك ثم لا
يخفى ان ههنا احتمالين احدهما جواز ان يكون المتشبه به
واحدا واختلاف الحركات بسبب ان افاضة الخير انما
يحصل به وثانيهما جواز ان يكون المتشبه به واحدا و
فيه اعتبارات مختلفة فاختلاف حركاتها لاجلها لا
لما ذكر ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء الخصم
اما جواز ان يقال انه يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصدا لاجل المعلول او لا يمكن فان كان الاول فكما
يجوز ذلك في اختلاف الجهة يجوز في نفس الحركة
حتى يقال ان الحركة والسكون بالنسبة الى الحركة

لاجل النفع وان كان الثاني فكما لا يجوز في الحركة
فكذلك في جهاتها لان العلة المانعة عمة مانعة
ههنا وبالجملة لا فرق بين الحركة والجهة ان جاز ان يكون
اختلاف الجهة لاجل نفع السافل فليجز ذلك في نفس
الحركة وان لم يجز في الحركة فلا يجوز ايضا في الجهة قال
خبر به بحصها وذلك بان يقال انه تعالى لما كان ثابت
الذات غير متبدل الاحوال والصفات كون الاجرام
السماوية طريقان في التشبه بها احدهما في استحراجها
الكمالات من القوة الى الفعل وثانيهما عدم تبدلها
من حال الى حال والاستقرار والسكون على حالها فاذا
اختارت المسلك الاول فقد تشبهت به اولا واشفع
عنها السفليات ثانيا واذا اختارت المسلك الاخير
فلقد تشبهت به لا غير فاختيار الاول اولى لانتفاع
الاسفل ومن ههنا ذكر الشيخ في التعليقات قصة الكواكب
والافلاك ان يكون على كماله الافضل ليكون متشبها
بالباري بمنع ذلك حركته ولزمته ثم لزم عن حركته وجود
هذه الكائنات فهي اذن بالقصد الثاني قال وان كانت
العلة المانعة قسم لما وقع عنه بقوله او لا ان لم يكن قال
وذلك لان كل قصد الظاهر انه زايد على ما في متن الكتاب
لانه استدلال عام على امتناع كون الثاني فاعلا للتاني
قال كان حاصلا لكل الحركات يعني سواء كان سريعا او بطيئا من

شرقيا او غربيا قال والجواب عن الثاني ان الحركة
يمتنع ان يكون لشيء او لجهة لذاته تحرير هذا الجواب
منع كون الحركة واجبة لذاتها والمعنى المتجدد المتصرم
لا يمكن ان يكون من مقتضيات ذات الافلاك اذ الامر
الثابت لا يمكن ان يكون للمقتضى وحينئذ لا يكون
ذاتيه لها بل باعتبار النسبة واذا جاز ان يكون نفس
الحركة ذلك فجوارها ايضا التابعة لها اولى بذلك قال
اسم الكمال باعتبار الخروج من القوة الى الفعل قال
من كمالات النفس الحيوانية كالغاذية والهاضمة
والغضب والحلم قال فالقوى بهذه الاعتبارات يكون
ثلثة اصناف احدها بحسب الكمية الانفصالية واتصاف
بالتناهي واللاتناهي بحسب العدة كما اشار اليه في القسم
الثالث والاخران بحسب الكمية الاتصالية ولكن
احدهما بحسب الشدة والاخر بحسب المدة قال عن علة موجدة
الفاعل الحقيقي هو الطبيعة والميل شرط لها في تاثيرها
فاطلاق العلة الموجدة عليه من قبيل اطلاق اسم الفاعل
على الالة قال ولا يجوز ان يكون موصلا اي في ذلك
الان والا لطرأ عليه في ذلك الان ما يزيله عنه فيجتمع
فيه الوصول واللاوصول فلا يكون الميل الموصل زمانيا
وتتالي الانات يستلزم الجزء فتعين ان يكون بين
آن لميل الوصول وبين اللاوصول زمان فيه السكون

وفيه المطلوب قال من وجهين توجيهه على ما في
جواب ذلك السؤال من حصر الموجود في الدفعي واللا
دفعي وذلك بان يقال ان وجود الشيء على التدريج
غير معقول لان كان اشياء متعددة في ازمنة كثيرة
او كان شيء واحد موجودا ومعدوما في الجزء الاول من
ذلك الزمان فتعين ان يكون وجود الشيء دفعة فيلزم
منه تتالي الآنين قال كالوصول لا يخفى ان الوصول
اما ان يكون مقيدا بانه بعد الوصول ام لا فعلى الاول
يكون كالكون والتربيع لوجوده في الآن الذي هو طرف
للزمان السابق وفي الزمان الذي بعد ذلك الآن
وعلى الثاني ككون المتحرك في لعدم وجوده في طرف منه
ثم ان اقسام ما لا يكون تدريجا ثلثة احدها ما يكون في
الطرف كالوصول الى منتهى المسافة وثانيها ما لا يكون في
الطرف بل يكون في جميع حدود الزمان وذلك على ان
يقتضي وجود زمانا لا على ان ينطبق عليه بل على ان يكون حيث
اي حد فرض حدود المسافة فرض يكون هو بتمامه فيه لعدم
النقطة في الخط وعدم الخط في السطح وعدم السطح في الجسم
ذلك حدوثا نفس زمانيا وثالثهما ما يكون في كليهما كالكون
والتربيع حيث انهما يكونان في طرف الزمان وجميع الآنات
المفروضة في ذلك الزمان قال بتثليث القسمة لوجود الجسم
اما ان يكون زمانيا او نفس زمانيا او آنيا وعدم الآن من

قبل

قبل الثاني قال هذه الفايدة متصلة بالفصل المتقدم
حاصل هذه الفايدة انا اذا استعملنا المفارقة او المباينة
في الدليل المنقول لا يتم دليلهم لانهما زمانيان فلا يكون
ثمة الآن واحد فلا يكون بين الآنين زمان سكون
بخلاف كونه موصلا او في معناه فانه آني قال ان
القوة التي لا نهاية بمعنى ان القوة انما تكون غير متناهية
ان لو قوت على اعمال او حركات غير متناهية فقد ثبت
ان ما يقوى على ما هذا شانه هي الدورية قال فلا
يخلو اما ان يكون الخ لما كان الكلام في الجسم المتحرك بالذات
فيكون الترديد مشتملا على هذين لا غير فاندفع حينئذ
ما يتوهم من ان ما لا يكون من الجسم محلا لقوة محركة
لا يلزم منه ان يكون بالقسر لجواز ان يكون ذلك
بالعرض قال او يجب العدة الاولى ان يقال او يجب القوة
في العدة على معنى ان في قوته التحريكات الغير المتناهية
وان لم يخرج الى الفعل بل لو خرجت الى الفعل لما كانت
غير متناهية لانقطاعها حين فعليتها وكان الشارح
المحقق اخر القوة عن العدة اشارة اليه ولكن بقي جواز
ان يكون عدم تناهيه من جهة الماضي فلا تنافيه فعليتها
قال والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا انتهى
خبير بجواز تتميم الحجة على هذا المرام من دون اثبات تناهي
الاجسام وذلك بان يقال انه لو صح تحريك القوة الجسمانية

الى لانهاية لزم زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي
المتفق النظام في جانب لا تناهيه وقد يقال ان اثبات تبين
تناهي الاجسام لاثبات تحقق النسبة بين المتحركين المتفاوتين
بالصغر والكبر لا شتمالها بينهما والا لزم تناهي ما هو غير
متناه وفيه تامل لان الفرق قائم بين نسبة بعينها
بينهما كون احدهما عشرا للاخر او نصفه وبين نسبة اجمالية
بينهما يكون احدهما اصغر من الاخر قال ثم عرضنا ان ذلك
الجسم يتحرك جسما لا بحسب اعتبار الطبيعة القوة التي تحرك
ذلك الجزء والمبدء المعين ثم لا يخفى المناقشة في جواز عدم
تناهي الحركة القسرية بان مبنى ما ذكره من الدليل على
استحالته على فرض حركتين قسريتين من مبدء محدود
الى لانهاية ليلزم من ذلك زيادة غير المتناهي على مثله في
جانب عدم تناهيه اما اذا فرضنا من الازل تجويز زيادة احدهما
على الاخرى في جهة التناهي فقد بان ان الدليل اخص من المدعى
الا ان تخصص المدعى وفيه كلام فاشطر قال من حيث هو
فاسر لحتر زبه عن امرين توافقا في الطبيعة يحرك احدهما
الاخر حيث انهما لا يتنافيان في الطبيعة بل من حيث هو
فاسر قال ان القوة الغير المتناهية سواء كانت نفسانية
كما في الفلك او جسمانية كما في الغير قال والاعتراض المشهور
الذي اورده لم توجيه ذلك بان يقال لا نسلم لزوم الانقطاع
فلم لا يجوز كون التفاوت باعتبار ان الجسم الاعظم يكون ابطا

حركة من الاصغر ومع ذلك يكون بطوء الاكبر وسرعة الاصغر
غير متناهيين وجوابه ان هذا الاحتمال مدفوع لان كلا
الشيخ ليس في القوة بحسب الشدة كما في السرعة والبطوء الذي
ذكره بل في المدة والعدد قال مندفع لان الاخفاء في
ان التفاوت بالشدة والضعف اي السرعة والبطوء بين
التفاوت في المدة الا يرى انا لو فرضنا حركتين متفاوتين
سرعة وبطوءا من مبدء معين يلزم ان يكون زمان
احدهما اقل من الاخر وانقص منه وليس من جانب الشارح
فتعين من ذلك ان يكون ذلك من جانب اخر فيلزم انقطاعها
هف فليتامل فيه قال رد الشيخ عليهم الى قوله لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا من ان يكون مقتضيا
خبر بانه ينافي ما نقله عن الشيخ في اواخر النمط الخامس من ان
جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد
يكون فيه اكثر واقل وذلك ظاهر على وفاق ما نقله الشارح
عن الشيخ حيث قال اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث
ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا
حادث واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق
الزيادة اليها تناهيها انتهى والحاصل انه على ما قرره
الشارح المحقق يلزم المنافاة بين ما ذكره بقوله لم يكن
الحكم عليها بالازدياد صحيحا وبين ما ذكره بقوله الشيخ
لم يحكم بنفي الازدياد وذلك بخلاف ما على الشارح القائل

بحيث انه لا منافاة بين ما ذكره في الجواب تلاه عن الشيخ وبين
ما تقدم في اواخر النمط الخامس من قبول الزيادة والنقصان
ومن الظاهر ان عبارة الشيخ على ما نقله الشارح الفاضل مما
يدل على تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي ولكن مراده
ان هذا التطرق لا يستلزم التناهي والسر فيه ان هذا
الاستلزام انما يكون اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند
جمهور الحكماء والكلام في الحوادث المتعاقبة التي يكون كل
واحد منها في الجملة والقول بان ذلك لامر اخر يقتضيه وهو
خارج عن مفهوم اللاتناهي لا يضرنا فان قلت ان الشارح
المحقق ذكر ان ما نقله الشارح الفاضل من الجواب عن
الشيخ غير صحيح عنده على ما ذكره في اخر هذا الشرح قلت ان
تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي يظهر من اخر
النمط الخامس فلا يصح ما ذكره الشارح المحقق بقوله لم يكن
الحكم بنفي الازدياد صحيحا واما عدم استلزام اللاتناهي فهو
متفق عليه بينه وبين الشارح الفاضل فقد اتضح
ان انكار الشارح المحقق لما نقله الشارح الفاضل
عن الشيخ في الجواب ليس على ما ينبغي قال والقايل ان
يرد عليه ههنا الى اخره يعني قال الامام ههنا سؤالا
لان احدهما ان القايلين بكون الحوادث لها بداية
لما استدلوا بان الحوادث تزداد كل يوم وكل ما
كان كذلك فهو متناه اجاب الشيخ بمنع الكبرى بان

مجموع الحوادث لا وجود له ليصح الحكم عليه بالزيادة و النقصان
فان الموجود منه ابدا حادث واحد واذا كان كذلك
فيقول القايل ان يورد هذا السؤال على الشيخ وذلك
بان يقول انما يصح ان يتصف الحركات التي يقوى عليها
القوة القسرية ان لو كانت موجودة اما اذا لم يكن
فلا يمكن اتصافها بهما ومن الظاهر عدم وجودها
فلا فرق بين البابين وكل ما هو جوابكم عنه فجواب
القوم عنا اجاب عنه قال فاجاب ان المحكوم
عليه ههنا جواب الشيخ دل على الفرق بين الصورتين
وذلك لان في صورتها هذه كون القوة قوية
على التحريكات الغير المتناهية موجودة بالفعل
حاصلة في الحال بخلاف الحوادث الماضية بالزيادة
والنقصان دون الثانية قال الامام الاشكال
لان كون القوة يقوى على تحريكات غير متناهية انما
ثبت بواسطة التحريكات بالزيادة والنقصان لكن
التفاوت يتوقف على كونها موجودة وذلك باطل
قال غير متناه في العدم مسلم على تقدير الازدياد
في الطرف الغير المتناهي قال على ما هو المقرر عند
جمهور الحكماء لكون الابعاد غير متناهية قال اراد
ان يبين كونها غير متناهية التحريك حاصله ان الجسم انما
هو جسم لا يقتضي الامكان اما فلا يقتضي حركة ولا منعا

عنها لانها يفرغان على اقتضاء بعض الامكنة بحصول
لتحصل بحسبه الحركة اليه وتركها اذا وجد فيه قال
القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسما آخر حاصل
هذه المقدمة ان الاختلاف في الحركات الطبيعية
الصغر والكبر بسبب المؤثر وفي الحركات القسرية بواسطة
المتاثر قال والا لم يكن الطبيعة الخ بيانه ان المعاوقة اما
ان يكون للجسمية بما هي جسمية او للوازمها او امر آخر غيرهما
والاولان منتفيان كما عرفت في المقدمة والثالث
ايضا منتف ضرورة ان المعاوق اما ان يكون طبيعيا
او قسريا فعلى الاول لا يكون الحركة بالطبع طبيعية وعلى الثاني
خلاف المفروض قال اشارة الى المقدمة الاخيرة هي
ان القوة تنقسم بانقسامها محلها قال تقرير البرهان
على ما مر في القسري من فرض التحريك من مبدء معين
قال يتمم لهذا وذلك بان يضم الى ما ذكر سابقا وذلك بان
يقال ان تحريك الاصغر اما حركات غير متناهية او متناهية
وعلى التقديرين يلزم تناهي حركات الاكبر اما على الاول
فلزوم تناهي حركة الاصغر على تقدير لا تناهيها الزيادة
حركات الاكبر عليها في جهة لا تناهيها فيلزم تناهي
الاكبر ايضا واما على الثاني فهو ظاهر فقد بان جواز
يتمم ما ذكره يتمم كلا شقي الاحتمال في تحريك الاصغر واما
الشارح المحقق فقد جعل التتميم باعتبار آخر وهو ان وجوب

تناهي حركة الاصغر ههنا لا استحالة فيه بل استحالة
في الحجة السابقة القائلة بان القوة المحركة للجسم الكبير حركة
غير متناهية هي بعينها محركة للجسم الصغير حركة متناهية وهو
باطل ضرورة ان المعاوقة في الصغير لما كانت اقل يكون
الحركة فيه اكثر ولما فرض سرعتهما واحدا يكون زيادته
من جانب عدم تناهيه الى آخر ما مر واما الامر فيما نحن
بصدده فهو ان القوة المحركة للجسم الصغير بعض ما في الجسم
الكبير من القوة متناهي تاثيرها مع عدم تناهي تاثير
الثاني غير مستحيل بل الاستحالة من جهة اخرى نعم
ان من البين استحالته فيما اذا فرض ان القوة المحركة
الجسمانية اذا كان تحريكها الجسم متاحركات غير متناهية
سواء كانت ازلية او ابدية يكون بالقياس الى تحريكها
يكون ما هو اقل حجما منه اقل تحريكا ولاتصال الحركات في
نفسها يكون التفاوت في جهة لا تناهيه قال ولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس وبالجملة المركبات خارجة
عن اندراجها في هذا الدليل الذي ذكره على ابطال هذا
القسم قال على ما بين اي في النمط الثاني قال هو عقلا
يمكن ان يكون ذلك هو الواجب لاستحالة تطرق الكثرة
اليه قال قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط تحقيق
المقام يقتضي ان ثالث القسمة يقول انه لما امتنع ان يكون
المحرك قوة جسمانية فاما ان يكون نفسا او عقلا او كلا

ولا الاول لان مستحيلا ان فتعين الثالث قول الامام لا وجه
الى انه لا معنى لكونهما سببين وذلك ظاهر الفساد قال
وحينئذ لا يمكن القطع لجواز ان يقوى بواسطة فاضة
العقل عليها قال والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
حاصله منع المقدمة الكلية وانما يمتنع ان لو لم يكن الصدور
بواسطة اما اذا كان فلا نسلم امتناعه والامر ههنا كذلك
حيث ان كل حركة صادرة عن النفوس بواسطة تجدد حال
وكل تجدد يصدر بواسطة حركة لكن لا بواسطة تلك الحركة
التي كانت مشروطة بذلك التجدد ليلزم الدور بل بحركة
سابقة عليه قال واما احتمال ان لو صح هذا لاندفع كثير من
المحال الضرورية الموت وذلك لانتفاء قوة القوى الجسمانية
على افعال غير متناهية قال الا ان يقال بجواز ان تستمد القوة
الجسمانية من الفعل وتحرك تحركات غير متناهية والقول
بعدم استمرار انفعالاتها وافعالها مصادرة على المطلوب والتمسك
بضرورة الموت لا يجدي نفعا وذلك غير واجب اي لا نسلم
ان المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العقل
لان المحرك يجوز ان لا يكون متحركا من حيث هو محرك ومع ذلك
يكون قوة جسمانية قال وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء اشارة
الى سائر ما عدا ذلك الواحد فانهم لما زعموا ان ما سوى ذلك
محرك او متحرك قالوا لا بد وان يكون المحرك الذي لا يتحرك هو
المتشبه قال وهذان القولان يلتجئان ان محرك كل كرة بانه

الاتي من محرك الكرة بقوة جسمانية فتعين حينئذ ان
يكون ذلك جوهرا مفارقا لانحصار المحرك فيهما وبانتفاء
الاول تعين الثاني قال لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات
وبالعرض اذ لو كان لما يتحرك بالذات وبالعرض فهو جسم او قوة جسم لكان
كل متحرك بالذات وبالعرض فهو جسم او قوة جسم
المتصور العقلي جسما او قوة فيه وانه ينافي الصغرى القطعية
قال ونيف النيف الزيادة يخفف ويشدد اصله من الواو
يقال عشرة ونيف ومائة ونيف وكل ما زاد على العقد فهو
نيف حتى يبلغ الى العقد الثاني ونيف فلان على سبعين اي
زاد هكذا في الصحاح قال هم من جعل تلك الاجسام اشكالا
غير الكرة هؤلاء جعلوا افلاك هذه الكواكب كحلق الدروع
وغيره بناء على ان اثبات الافلاك يودي الى فصل لان
المحتاج قد ما يتكرر فيه الكوكب فانه حاصل وعلى هذا الذهب
يلزم الخلا قال بالمنثورات المنثور يطلق تارة على كل
يحيط به ثلثة سطوح وتارة على الكرة التي قطع طرفاها
المتقابلات قال على حاله واحدة لم يكن له حركة
يجب ان يكون له حركة خاصة مساوية للفلك
فيه والا لكان عند الاوج بخلاف ما هو عند الحضيض
لكن ذلك باطل لانه في جميع الاوقات يرى ذلك
المحو فعلم انه متحرك قال لكن الحكم القطعي مشكل بان
المحو من هذه الاشياء قال قصاصا القصاص

العود قال الاصمعي قصاص وقصاص والضم اعلى

كما في الصحاح **قال** الممثل البطليه كما في الهيئة ان الاوج

نقطة شخصية من الحاوي نوعيه من المحوي فلذا

يتبدل بتبدل الحاوي مثلا ان اوج المدير يتحرك

بحركة الممثل واوج الحامل بحركة المدير كما لا يخفى على

الناقد الخبير **قال** عن اوج الحامل ضرورة ان مركب

التدوير تابع للحامل في حركته وهي ضعف حركة المدير

التي هي قدر سير حركة الشمس ولما كان اوج الحامل

يتبدل بتبدل المدير فاذا تحرك المدير الى خلاف

التوالي مثله فيكون بعد المركز عن اوجه ضعف سير

الشمس فلو لم يكن محركا للحامل الى خلاف تلك الجهة لكان

بعد المركز عن الاوج بثلث مقادير سير الشمس فلا محالة

توسط اوج المدير بين اوج الحامل وبين مركز

التدوير بعد اعتبار ذهابه بحركة الممثل البطليه الى

التوالي **قال** لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول

ممنوع وانما يلزم ان لو لم يعارضه ما ينقله الى اخرى

قال بل يتحرك حركة واحدة بتركب منهما لا يخفى ان تركب

الحركة من حركتين اما ان يكون في الخارج او في الذهن

وعلى الاول يلزم كون اجزائها موجودة في الخارج

على الثاني يكون في الذهن ومن الظاهر ان المراد

هو الاول فيلزم من ذلك حصول حركتين في جهتين متقابلتين

وفيه من الخلف ما لا يخفى **قال** ان من الممكن ان يقال انه

يلزم من وجود الاجزاء في الخارج حصول محركتين في

جهتين متقابلتين للتعارض بين ميول تلك الاجزاء

بعضها عن بعض والحاصل انه ان اريد به لزوم ان

يتحرك المتحرك الى جهة بقضها اجزاؤها فهو ممنوع

والسند ظاهر كما ترى سكون الحيتان ووقوفها في الماء

اذا اختلف جهة حركاتها مع تساويها بالسرعة والبطو

وان اريد لزوم ان يتحرك الى جهة بحسب ما اقتضاه جزؤها

جمع الجوت فهو مسلم بشرط ما اذا لم يعوقه عنه و من

ههنا ظهر سر ما قاله الشارح المحقق واندفع عنه ما

ذكره المحاكم عليه من انه لو جاز ان يتحرك جسم واحد بحركتين

او ان تركبت حركة من حركتين مختلفتين لزم من حركة

دايرة معينة في دايرة اخرى متحركة الى خلاف جهة

حركتها حركة مساوية لحركتها ان تكون نقطة معينة

منها محاذية بسمت الراس مثلا لا تزول عنه ويكون

مع ذلك لانها تتم الدور بحركة ما هي فيه تكون تارة في

المشرق واخرى في المغرب انتهى وفيه اما اولا فلان

الحركة الذاتية انما تستلزم تبدل الوضع او الاين لو لم

يكن لها معارض واذ ليس فليس واما ثانيا فلان تبدل

الاين او الوضع لازم للحركة الذاتية التي هي للكرة المحوية

نظرا الى ما يحويها بيانه ان المحوي لما لم يكن نفس الحاوي

فلا يجره الى خلاف ما يميل هو اليه وهذا على خلاف ما عليه حال
الحاوى فيصح تبدل حال المحوى حينئذ فى اينه ووضعه
نظرا الى الحاوى وان لم يتبدل نظرا الى ما فى جوفه من المحوى
الا يرى ان نقطة المحوى اذا كانت فى سمت رؤوسنا لم
يتبدل لتعارض الميلين احدهما ميله وحركته الى المشرق
وثانيهما الى المغرب والحاصل ان الحاوى لقهره على المحوى
محدث فيه ميلا الى خلاف ما عليه ميل المحوى فقد
تعارض الميلان ولما لم يقهر الحاوى فيتحرك الى جهة حركته
من دون ميل يعارضه فيها فتبدل الاين والوضع للمحوى
بالقياس اليه فتدبر فيه **قال** ويجمعها معنى مشترك
ضرورة ان الامور المتعددة اذا استندت الى مثلها
من الامور يكون ما هو المشترك بين تلك الامور مستندا
الى ما هو المشترك بين هذه الامور فلهذا قال يجمعها معنى
مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الافلاك **قال** لا يمكن
ان ينفك احدهما عن الاخرى اى بالنظر الى ذاته وهما لا
يتخالفان فى الوجوب والامكان وانما قيدنا ذلك به حيث
ان عدم انفكاك احد الامرين عن الاخر بحسب الواقع ليس الا
بالعلية والمعلولية لا مطلقا **قال** لكنه ممتنع لذاته من البين
انه يمتنع ان يكون امر واحد بالقياس الى امر واجبا والى اخر
ممتنعا لذاته ضرورة ان كل ما يجب باحدهما لذاته يكون كذلك
اذا اخذ مع اى شئ كان وغاية توجيهه ان المحوى اذا كان معلولا

للحاوى يكون ممتنعا لذات الحاوى حيث يلزم منه تصور عدم
الخلاء الممتنع اى السطح الباطن الخالى عن الشاغل وبعبارة اخرى
انه ربما يكون الشئ واجبا لغيره اذا لم يكن ذلك الغير هو الحاوى
ممتنعا لغيره اذا كان ذلك الغير حاويا حيث يلزم من ذلك
تصور الخلاء الممتنع لقبوله القسمة لتحدده بسطح الحاوى والحاصل
ان الحاوى لو كان علة للمحوى يكون ممكنا لذاته واجبا
نظرا اليه فيكون عدم الخلاء ايضا كذلك فيلزم ان يكون الخلاء
ممكنا ايضا والا لكان عدم الخلاء واجبا لذاته وممتنعا
هف مع ان الخلاء على هذا التقدير يمتنع لذات الحاوى لقبوله
شيئا دون شئ لتحدده بذلك السطح وهو على خلاف ما اذا
لم يكن الحاوى علة له فانه لا يمتنع الخلاء حينئذ لذات ذلك
الغير لعدم لزوم التحيز لما هو محدد بما يحويه بل نظيره
امر الخلاء الذى وراء الفلك المحيط فلذا قال الشارح المحقق
ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده يعنى ان تصور
الخلاء يستلزم امتناع وجوده فان قلت اذا كان علة
لوجود المحوى يكون وجوبه وكذلك يكون عدم الخلاء واجبا
بسببه لانه اما يكون عين وجود المحوى او لازما له فيلزم
امتناع الخلاء لذات الحاوى لان عدم علة وجود الشئ علة
لعدمه فيكون عدمه ممتنعا بذات علة وجوده فاذا كان
الحاوى علة لعدم الخلاء يكون الخلاء الذى هو عدم الحلول
ممتنعا لذات ذلك الحاوى لا فساد فيه قلت ان المراد منه

لزوم ان يتصور الخلا حينئذ لعدم وجود المحوى فى مرتبة
وجود الحاوى فيتصور بدون الملا ففيه تصور الخلا
مع انه يمتنع ذلك لذلك وبالجملة ان عدم الشئ قسمان احدهما
عدم خارجى فى متن الاعيان كعدم زيد الموجود فيه وثانيهما
عدم الموجود بحسب مرتبة عقلية ومن الظاهر انه لا يتصور الخلا
ههنا اصلا وعدم الخلا فرع ان يكون الخلا على هذا التقدير مما
يتصور فى السطح الباطن من الحاوى واذ ليس فليس ومن ههنا
اندفع الايراد على قوله هذا يوجب امتناع صدور المحوى عن غير
الجسم ايضا لانه لو صدر عن غير جسم يحويه سواء كان صادرا عن
امر واحد او اثنين على اختلاف القولين الدال احدهما على ان
مبدء الكثرة كثير والاخر على انه واحد والوسايط شروط والا
لزم ان يكون امكان المحوى مع وجود الحاوى اذ انتم تجعلون
وجود الحاوى علة قبل المحوى والثانى باطل اذ عدم الخلا ووجود
المحوى معا فى الوجوب والامكان فلزم امكان الخلا مع وجود
الحاوى ولزم منه المحال وجه الدفع ان يقال ان الحاوى اذا كان
علة للمحوى يكون وجوده مع سطح الباطن يتصور فيه الخلا مع استحالة
ذلك لجهة الى الجزء وهو على خلاف ما اذا لم يكن هو علة له لانه لا
يلزم منه حينئذ ان يتصور الخلا الممتنع بل انما يتصور حينئذ عدم
صرف ثم انك بما علمت انه اذا فرض كون الحاوى علة للمحوى يلزم
ان يتصور الخلا فى مرتبة وجود الحاوى واذ ليس فليس ظهر لك انه لا
شك وهو انه لو تم هذا لدل على ان احد المتلازمين يمتنع كونه

واجبا

واجبا الذاته والاخر ممكنا لذاته معلولا له ضرورة ان معلول
لا يكون معه فى مرتبة وجوده فجاز انفكاك احدهما عن الاخر
فاندفع شك اخر وهو انه ان اريد بالمعية المعية الزمانية
فذلك لا يوجب كون احد المتلازمين واجبا لذاته والاخر
ممكنا كذلك وان اريد به المعية الذاتية فهى انه لو
ذلك لكن ليس كلامنا فيه فان عدم الخلاء ووجود المحوى
ليسا من جميع الوجوه معا لان عدم الخلاء واجب لذاته
ووجود المحوى واجب لغيره فلا يكون احدهما مع
الاخر لكون عدم الخلاء مع وجود علة وجود المحوى
وجه الدفع ظاهر ضرورة ان كلامنا ليس فى مطلق
المعية واما ما قيل من ان الحاوى والمحوى كليهما
لما كانا من الممكنات فيكونان جايزى العدم وهو
يوجب خلو مكانهما وليس المراد من الخلاء الا هذا
فهو مردود على ما قررنا قال بل بسبب انه بظاهره
يخالف ما وجهنا كلامه به من امتناعه بذات
الحاوى فيكون ذلك بسبب فتوجه اليه انه لم يثبت
امتناع الخلاء لذاته حينئذ ولكذلك غيره من الايرادات
قال لان ذلك الغير هو وجود الحاوى قال واجبا
بغيره وحينئذ يشركان فى الوجوب والامتناع قال
وانما اوردتا لهما كليا حيث قال حال المعلول مع الحاوى
ولم يقل حال المحوى قال واقول الاقتصار على ما قرر محمد عبده

لانه داخلة في الاول والاول كاف **قال** يقتضي ثبوتا
للخلاء الممتنع لذاته بخلاف تلك الصورة لانه انما
يلزم الخلاء ان لو كان لذلك الجسم مكان حتى لو لم يكن فيه
لزم الخلاء **قال** والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا
الى الخطابة حاصله انه علل عدم كون المحوي علة للحاوي
بعدم ذهاب الوهم اليه علة بالشرف **قال** لان التقدم
بالطبع الحاصل ان شان المتقدم بالطبع على الشيء عدم
استلزامه له فيمكن ان يوجد الحاوي في الخارج بدون ما
هو محوي به فيلزم الخلاء وفيما ذكره الشارح المحقق بقوله
لان التقدم بالطبع الى قوله من غير انعكاس اشارة الى
الاستدلال وانما قال ان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته
المجردة لانه اذا اخذ بحسب هذا الوصف يكون لا محالة مستلزما
له فتقريره ان احتمال كون الحاوي متقدما بالطبع على المحوي
يستلزم الخلاء فلذا لم يتعد الشيخ له ويمكن ان يقال ان ما يفيد
استحالة كون الحاوي متقدما بالعلية على المحوي يفيد استحالة
تقدمه عليه بالطبع ايضا فلهذا لم يتوجه الشيخ اليه والحاصل ان تقدم
الحاوي على المحوي يستلزم امتناع تصور الخلاء لانقسامه حينئذ
فيكون امتناعه حينئذ بالذات اي بذات الحاوي ومن ههنا
لاح حال ما قال الامام لقايل ان يقول فثبت ان مامع العلة لا يجب
ان يكون قبلية العلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبلية بالطبع لانا بينا
ان المتقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء

احدهما

احدهما على الجنس انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوي متقدما
على المحوي بالطبع لا بالعلية عاد الالزام **قال** ساقط بذلك يعني
بانه لا يجوز تقدمه على المحوي بالطبع **قال** كصورة هي من حيث
اشتراط توقف تاخيرها على البدن الذي نسبتها اليه نسبة الصورة
الى المادة فكما ان تاثير الصورة سوقف على المادة فكذلك تاثير
النفس على البدن واما قوله لصورته فتعلق بقوله مبدا اي ان
مبدئية النفس لاصل صورته فيلزم ما لزم **قال** احدها ان الجسم
اه انه هم للمدعي بانه لو فعل الجسم في الفعل لفعل في صورة
وصورته اولا فيلزم تاثيره فيما لا وضع له وقد حقق ان ليس ذلك
للجسم فيستدرك باتي المقدمات **قال** باعتبار كونه عاقلا مدعى
ان المراد من ذلك هو التسمية ولكن ما وقع عنه بقوله فهو بلا عناء
الاول بظاهره بناء **قال** على ما مر وعلى ملاحظة امكان قاعدة
الاشرف من استناد الشريف الى المبدا الحق بتوسط شريف
هكذا فالعقل الاول شرط لفلك الاول بامكانه وللعقل
الثاني بوجوبه وللنفس بوجوده وقس على امر العقل الرابع
نظرا الى العقل الثالث والفلك الثاني ونفسه المجردة وهكذا
وبالجملة انه بملاحظة تلك المقدمة اندفع ما قيل من جواز كون
العقل المتقدم علة للفلك الاخير او كون الافلاك مستندة الى
عقل واحد بجهات كثيرة ومن هنا لك ظهر اثبات تعدد العقول
بتعدد الافلاك لا مطلقا فاندفع بما قررناه ما ذكره الشارح
الفاضل على الشيخ بقوله لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقول انه

صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد
اخر الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد
ثم يصدر بعد ذلك عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل
اخر والحاصل ان فى الاول الامر عقولا كثيرة من غير افلاك
نازلة ثم يكون بعد ذلك عقل وفلك ثم يكون بعده عقول اخر
كثيرة من غير افلاك ثم بعده عقل اخر وفلك اخر ومن هنا لا
يلزم كون الاجرام السماوية مساوية للعقول **قال** ظاهر الفساد
بناء على انه يلزم انعدام سلسلة الموجودات بانعدام واحد
منها لانه اما ان يكون من علل اخر او من معلولاتها وعلى الاول
يكون انعدامه علة لانعدامها وعلى الثانى يكون انعدامه مستلزما
لانعدامها **قال** جاز وجود كثرة الظاهر من سياق هذا الكلام
ان يتعلق قوله جاز وجود كثرة بقوله ثم اذا جاز زا فيتوجه
لزوم تجويز كثرة غير متناهية فى مرتبة واحدة على ما قال لا يخفى
عددها فى مرتبة واحدة ويمكن ان يقال فى توجيه ذلك
المقال ان غير المتناهى يجوز اذا لم يكن بين اجزائه ترتب ولم
يقم دليل على استحالته وفيه ان اللازم من كلام الشارح المحقق
كما صوره هو ان مراتب المعلولات لا تحاذى نقطتها فى كل مرتبة
يمكن فرض مرتبة اخرى تحتها وهكذا الى ما لا يتناهى واما كون
الصادر فى مرتبة واحدة امور غير متناهية فهو غير لازم مع انه
قد ادعى فى ذلك بقوله فى مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له ثم لا يخفى جواز
ان يكون قوله وجود كثرة لا يحصى فى مرتبة واحدة اشارة الى

الكثرة

الكثرة المتناهية على ان يتعلق الجار فى قوله الى ما لا نهاية
له بقوله لا يحصى فيصير مفاده ان كل مرتبة كثرة لا يقف عندها
بل يحدث كل مرتبة مرتبة فيها وجود كثرة الى ما لا يتناهى ثم اعلم
ان من الجائز ان يكون قوله جاز وجود كثرة متعلقا بقوله
ولو جوزنا لا بقوله اذا جاوزنا بل هو الظاهر عند النظر
الدقيق فيستقيم المعنى حينئذ وذلك بان يقال ليس وجود كثرة
لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة بل فى مراتب غير متناهية
قال وهو المسمى بالوجود الظاهر من هذه العبارة تقدم الوجود
على الماهية والحق خلافه كما قاله فى التجريد من زيادته فى التصور
ويمكن توجيه ذلك على وجه يرجع اليه وذلك بان يقال
قوله فهى من حيث الوجود تابعة لذلك محمول على ان العقل
لا يحكم بوجود الماهية الا اذا تحقق الوجود فيكون تقدم
الوجود على الماهية بتعلقه لا من حيث هى بل من حيث الوجود **قال**
واذا اعتبر ذلك اى كون الوجود الموصوف بما
ذكره للصادر الاول بينا وله هذه الامور تضمنا اى
فى الهوية والوجود والتزاما اى فى البواقى **قال** تشركان
فى انهما حالة فى ذاته وبهذا الاعتبار يصدر من العقل
الاول العقل والفلك دون النفس **قال** والثالثة اى
بهذا الاعتبار مذهب من يقول بصدور الثلاثة المشهورة **قال**
هذه الامور اى دلالة العقل الاول على تعمل لذاته وتعقله
لمبدئه على التضمن وعلى الوجود والامكان على الالتزام او بالعكس فيه

قال ما يفيض من الاول لما كان تعقل المعلول المبدء من كمالاته
الفايضة عنه علم عبر عن ذلك بقوله ما يفيض على معلوله قال
وهو افضل حالية على زعم من قال بالتنبيه قال على الحالتين التاسعين
يحتمل ان يكون اشارة الى الامكان وتعقل ذاته ويحتمل ان يكون
عبارة عما له بالفعل وبالقوة قال بانهم نسبوا المعلولات
التى فى المراتب الاخيرة الى قيل ان سلسلة الوجود ينتهى اليه
واما انه فاعل للكل والمتوسطات شروط فلا فان من الجايز
ان تكون المتوسطات عللا فاعلية قريبة وهو تعالى مبدء بعيد
فلابد من دليل النفى ذلك انتهى ولا يخفى ان هذا الدليل على
نفيه لزوم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان العلة الفاعلية للشئ
علة المهية وهى مشتركة بينهما على تقدير كون فرد من الجوهر علة
للاخر كما بين فى موضعه وايضا قال بهمنيار فى التحصيل
ان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ
من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو الاول تعالى لا غير
اذ لو كان نفيد ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا
او جسما كان للعدم شركة فى اخراج الشئ من القوة الى الفعل
انتهى ما حاصله ان العلة المعطية للشئ ما تكون مصدرا لوجوده
وفعليته ولا دخل فى ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة معدوم ومن البين انه لا يفيد الوجود
والحاصل ان الممكنات ذوات مهيات ووجودات فلا
يصح ان يكون شئ منها علة مفيدة والا لكان للعدم دخل فى ذلك

ضرورة

ضرورة ان المهية بالقوة والوجود وان صار بالفعل بحسب الفاعل
لكنه امر اعتبارى يتعلق بتلك المهية التى هى بالقوة فيكون مخلوطا
بما هو بالقوة فلا يصح ان يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل
وان كان ذلك ايضا مثله ضرورة ان مفيد الشئ لا بد
ان يكون اقوى من ذلك الشئ وليس ذلك الا الوجود المتاكد
المجرد عن ملابسة ما بالقوة ومن ههنا اندفع ما ذكره الفاضل
السماكى على ما فى التحصيل بقوله فيه بحث ظاهر لانه ان اراد
بالمعنى فى قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة فى الواقع
سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر من ان
ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان
الذاتى الذى يدركه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن
منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذى بين العقل
ذات الممكن اليه والى الوجود فى الملاحظة تحقق فى نفس
الامر حتى يكون له شركة فى افادة الوجود وكان لما بالقوة
المحضة شركة فى اخراج الشئ من القوة الى الفعل وهو المستحيل
هذا ووجه الدفع كما لا يخفى مما من الظاهر تلك المدعى من
الادلة التى اشرنا ههنا الى بعضها واما ان يكون مصرحا
بها فى الشفاء فلا كما ظنه بعض الاجلاء الاعلام فى اكثر
كتبه حيث يقول ان الشيخ الرئيس صرح فى شفائه بان الموجد
والفاعل منحصر فى الله تعالى وان غيره من قبيل العقول و
غيرها من قبيل الشرايط والالات وما يشبهها انتهى ومن

الظاهر من الشفاء خلاف هذا من ذلك ولا يجوز ان تكون
العلل الفاعلة المتوسطة بين الاول وبينها دونها
في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية
للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا
انتهى وصرف العلل المعطية الى شروط الفاعل المفيد يجب
البرهان لا ينافي ما ادعيناه قال انها على تقدير كونها
امورا عدمية اي اعتبارات عقلية يصح للعلية قال كما مر في
الوجود اما في الواجب فهو ظاهر واما في الامكان فلان اطلاق
على الامكان القريب اولى من البعيد قال والامكان الاول علة
اي علة للمختلفات مع انه بسيط صرف والحاصل ان الاول الحق
لما كان بسيطا صرفا لا تعدد فيه بوجه من الوجوه لا يصح ان يكون
علة للمختلفات فلو كان الصادر الاول متعددا منها يلزم
ذلك كما لا يخفى قال ويكون ذلك ايضا واحدا فلا ينافي وجوده
مبدئه والحاصل ان الكثرة الاعتبارية التي للمعلول بحسب صفاته
لا ينافي كونه واحدا مستندا الى واحد حق وهو منزه عن
الكثرة قبل الذات وبعد الذات ومع الذات وبعبارة اخرى
ان الصادر الاول واحد وان لزمه حال او صفة او معلول
ومن هنا ذكر فيثاغورس انه اذا صدر عن الاول واحد
صدر عنه لا واحد قال فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير
كان دورا هذا الكلام مدفوع لان الاضافة لا يقتضي الا وجود
المضاف في علم الباري لا في الخارج ليلزم الدور الاولى ان يقال

الباري واحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا شيء واحد وما
ذكره مبني على كون الاضافة وجودية قال فخلط خلطت الشيء
بغيره خلطا واختلط في الامر الافساد فيه صحاح قال بان الجوهر
المفارق العقلي البريء عن الامكان اي الاستعدادي لا
الذاتي والمجرور في قوله ذاتها يعود الى الحال قال وهنالك
تبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي انه من كلامهم
ليس بشيء اي ليس لهذا بعينه اذ لو لم يكن الموثر هو الاول
لكان الكل منتزعا حقيقيا وكلام الشيخ ينفيه قال ولا يمكن
ان يكون ذلك اي الاشتراك في الطبيعة الخاصة قال احدى
الصور المقومة اي النوعية الاربع قال كما مر اشارة الى ما
سبق منه بقوله تذنيب في استبان ان ليس الاجسام
السماوية الخ قال المص واما الصور فيفيض لا يخفى ان الظاهر
من هذا الكلام وما سبق عنه في اواخر النمط الثاني من
هذا الكتاب من مراتب الصور المتخالفة في المواد العنصرية
بحسب الاستحالة والانقلاب وكذلك في طبيعيات كتاب الشفاء
سيما ما وقع عنه فيها بقوله فان كان الممكن يعني انه يمكن
ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في امكان
وجوده ايضا في ذلك الغير لانه يشمل الصورة نوعية كانت
او جسمية وكذلك الاعراض ومن الظاهر انه يصح ان ينقلب الماء
هواء بقيام القوة الاستعدادية التي للصورة الهوائية به
وكذلك وقع عنه ما يشهد به ايضا حيث قال والممكن ان يكون

لايخلوا ما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا اخر فاذا تمهد هذا
فنقول ان جملة ما اشرنا اليها التي ذكرها الشيخ ههنا وفي غير
هذا الموضع ينافي ما ذكره في المقالة الاولى من الفن الخامس
في الاثار العلوية في فصل تكون المعدنيات في بيان استحالة
الكيميا من لزوم الانقلاب بقوله واما ما يدعيه اصحاب الكيميا
فيجب ان تعلم انه ليس في ايديهم ان يقلبوا الانواع قلبا حقيقيا
لكن في ايديهم وما يترتب عليها من عدم سن امكان سلب الفصل
الممنوع وكسورها وانه اذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن ان يقصد
ايجاده او افقاده وان سلم هذا الاصباغ والاعراض من
الروايح والاوزان مما لا يجب ان يضر على حد سلب الصورة
النوعية وان يقوم برهان على امتناعها بحسب المفهوم والالتزام
اشهى ولا يخفى ان الظاهر من الاصول المعطاة كون المؤثر في
الوجود هو الله تعالى وان كان ذلك بحسب الشرايط والمعدات
التي من قبلنا وما قاله من استحالة الحقايق ينافي ما في
اواخر النمط الثاني كما قلناه سيما ما قاله بهذه العبارة وقد
يخلق النار بالتفاحات من غير نار وبهذه العبارة وقد
تحل الاجسام الصلبة بحجر مياها كسالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل كما يجد مياها حارة تشرب بحجارة صلدة فهذه الاربعة
قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وبهذه
العبارة تارة اخرى وان يستحيل لها العناصر فيصير غير
النار نارا وغير الارض ارضا وفيما سياتي بهذه العبارة

واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفاعلة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب تارة اخرى في
كتاب النفس من الشفاء في فصل في احوال القوى المحركة
وضرب من النبوة المتعلقة بها بعد ما بين بعض البيان
من القوى المحركة وبين بعض احوال النبوة وبالجملة فانه
يجوز ان يتبع ارادته وجود ما يتعلق به باستحالة
العنصر للاضداد الموثرة فيها وهذه ايضا من خواص
القوى النبوية وذكر ايضا في قوة النفس وتاثيرها
بانها تبرى المريض وتمرض الاشرار وتتعداها ان يهدم
طبايع وان يؤكد طبايع وان يستحيل لها العناصر
فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا ونظائر هذا
الباب في هذا الكتاب وذلك الكتاب كثيرة جدا فالفرق
بين هذا الانقلاب وساير الانقلابات في جواز بعضها دون
بعض من قبيل التخصيصات في العقليات مثل هذا عن مثله
غريب **قال** وهذا هو الاستحقاق تشريد ذلك الحال الاستحقاقي
كون المادة في حقها ان تفيض وان كان ذلك باستعدادها
فقد ظهر الفرق بينهما من وجه فليتدبر **قال** اذا صارت فعالة
صارت محركة لهذه الاجسام هذا يتعرب ان البسايط مقدم
على الممتزجات بحسب الزمان لان المزاج يتوقف الحركة في
الكيف وهي زمانية فتكون البسايط في زمان لم تكن فيه
الممتزجات وحينئذ ينتقض قولهم لان النفوس الناطقة

غير متناهيه لان لها ابتداء زمانيا وهذا الزمان الذى فيه
يمكن ان يفرض انه آخر فلو كانت غير متناهية لزم انحصارا لا
يتناهى بين حاصرين ويعلم من هذا ايضا ان نوع الانسان
وساير المواليد ليست بقديمه **قال** واختلاف القوابل ممنوع
لجواز ان تستند الى القوابل وتعين الصدور لا ينافى ذلك
قال وقد تقدم جوابه اى فى النمط الثالث حيث حقق فيه
ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك
الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة جزئية **قال** على الوجه الاشرف
اى المنزه عن التغير **قال** المص تامل كيف ابتداء الوجود
من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى لانه يبتدى
من الوجود وينزل ثم يعود ويصعد الى الوجود **قال** وبعدها
مرتبة النفوس السماوية ليست بعد مرتبة العقول مطلقا
لان نفس الفلك الاقصى ليست بعد عقل الفلك الثانى وهذا
بالنسبة الى الثانى والثالث بعد العقل الاول فتقدم على نفس
الكل والعقل الثانى على الفلك الثانى وهكذا فى الصور والاجسام
قال والاعراض الجسمانية اليها ممكن بناء على ان الوضع يمكن
بين السماويات الفاعلة والارضيات القابلة للاعراض و
الكيفيات ويمكن المناقشة بانه لو صح ذلك فيه لصح ان يكون
الوضع بين السماويات والمواد القابلات لتلك الصور من
مصححات تاثيرها فيها **قال** من الجانبين الى الهيولى وذلك بان
يعتبر التشاول فيهما فاندفع ما يتوهم من ان اول مراتب العود هو الاجسام

البسيطة

البسيطة التوحيدية واخرها هو العقل المستفاد وليس المراد ذكر
واثرتها **قال** وكمالاتها الذاتية اى صفاتها القائمة بجوهر
ذواتها لا فى آلاتها وان كان البدن شرطا فيها ولذلك كانت
باقية ببقائها لان المراد من الصفات الذاتية ما تستند اليها
ليتوجه انها قابلة لها لا فاعلة اياها فلا تكون تلك الصفات
كالات ذاتية للنفس لعدم كونها مقتضاة لها **قال** وذلك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا اى ازيدك
ما يدل على استثناء عين المقدم لا ينتج هو ان ما يفعل
شيئا اذا عرض له ما يمنعه ولا يصدر عنه فعل لا يدل على انه
ليس بفاعل كما فى هذه الصورة فان كلال البدن وان كان يمنعه
لكن لا يدل على انه ليس بمجرد **قال** فان الفاعل والقابل اى
ملكة الاتصال لها اى للنفس **قال** ليست بالات لها اى
للكمالات الذاتية **قال** بالوجهين الاولين ضرورة انه
لا يكون فى هذا السن اتم اقتدارا على الفعل بالنسبة الى
سن النمو كما مثل به **قال** بين الامرين اى الانحطاط والنمو
كما فى سن الانحطاط فانه بكل الالات مع زيادة قوة النفس
قال قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك بجواز ان يكون
يعنى لا نسلم انه لا يجوز ان يكون تعقلها بالة ولم لا يجوز ان
يكون بالة جسمانية وهى الصحة المعتبرة من اول زمان الطفولية
الى الكهولة وانها باقية والنقصان الحاصل فى زمان الكهولة
واقع فى الزايد على شرط التعقل دون ما يقع فى زمان الشيخوخة

فانه واقع فى نفس القدر المعتبر وازدياد التعقل الحاصل فى
زمان الشيخوخة بناء على الممارسة قال والاول امر لا يحتمل الزيادة
والنقصان لانه لو اشتغل يلزم انتفاء ذلك الشئ قال لا يزيد ولا
ولا ينقص وذلك لان الكلام لما كان فى الكمالات الثانية
العقلية لم يصح ان يكون ازديادها وانتقاصها بازدياد الصحة
لعدم كونها كالات حسية مكتسبة من الآت جسدية ليصح اختلافها
باختلافها قال لا تختلف لاختلافها اى بالزيادة والنقصان
تغير ما نحن فيه لان الكلام ليس فى ان حصول الكمالات الثانية
وزيادتها من اين بل انما الكلام فى كون تلك الكمالات
القابلة للزيادة والنقصان للنفس من دون آلات وزيادتها
بحسب الفاعل وجودية بامور ثلثة والى هذا اشار بقوله على ما
من فتدبر وبالجملة ان كلامنا فيما يكون جودة الادراك بواسطة
جودة الالة فلو كان الادراك بها لاختل التعقل باختلال
الآلة قال والعاقلة وان كان تعقلها جواب عن منع الكبرى
وهو ان ما قلتم ان الانفعال يدل على كلال يعنى الى كلال
العاقلة لانفعالها فالجواب بالفرق وهو ان الآلة مركبة بخلاف
العاقلة قال واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة
مخالفة اى لم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة من القوى البدنية
فحينئذ يكون مخالفة فلاجل ذلك ما صدق على احدهما ما صدق
على الاخر قال لحصول الصورة كما فى الكليات قال والمستمرة
وهى الصورة المتعلقة المادية قال لان الاعراض المختلفة اى

فى الاشخاص المتفقة بالنوع قال حال فى محل كذلك اى غير
محسوس وهى النفس قال فاقول ان مهية الشئ هى ما
يحصل فى العقل حاصله ان المراد بتصور المهية تصورها
بدون العوارض المشخصة قال فان المعقول من السماء
الحيوان المعقول بالذات هو الصورة العقلية لا الحقيقة الخارجية
كما يلوح من ظاهر كلام الشارح المحقق فلا يتوجه اليه ما اورده
من الايراد بل الظاهر انه انما يرد على تقدير كون المعقول
هو الامر الخارجى فليتامل فيه قال مع مقابلاتها اى التجرد
قال مع فصل يقومها اى البياض يفرق البصر قال مع فصل
اخر يقومها وهو جمع نور البصر على ان السماء المقولة جواب
عن قوله ان صورة مهية السماء عرض بان يمنع بل هى عبارة
عما ذكره من غير ان يدخل العرضية فى مفهومها قال مطابقة
لها اى على معنى انها اذا وجدت والمتبت بالمادة كانت
نفس المهية والجواب عنها بعدم امر اشارة الى ما سبق من
الاشارة الى تغاير الصورتين بالعدد دون الحقيقة
فلو حل احدهما فى محل الاخر كان مخالفا له فى الحقيقة وهذا
ممنوع قال هذا النوع جواب عن قوله لا يلزم اجتماع
المثلين تقريره ذلك ان يقال المدعى لزوم ذلك لانه
اذا كانت الصورة المتعلقة حالة فى الحال والمحل يكون
مقارنا له ومن المستحيل اقتران الصورة المتجددة بالحال
دون المحل وحينئذ يكون تلك الصورة ايضا حالة فى

محل النفس الناطقه فيلزم ما ذكرنا فالمراد حينئذ من الشيء
في قوله باقتران الشيء الصورة المعقوله وباحد الشيئين الحال
دون الحال في محلها ويمكن ان يقال ان المراد من الشيء هو
الصورة المستمره واحد الشيئين الحال دون الاخر المحل وحينئذ
يلزم ذلك ايضا لان الصورة المستمرة اذا كانت مقارنة
للحال كانت مقارنة للصورة المعقولة التي فيها فيلزم اجتماع
المثلين وهي النفس الناطقه وكلام المص يحتمل الامرين قال
اقتران الشيء اي حاصله انه يلزم اجتماع متماثلين في محل
واحد سواء كان ذلك المحل هو العاقله او محلها وان الشيء
في قوله اقتران الشيء هو الصورة المستمره والشيئان
المتقارنان العاقله ومحلها فيلزم من اقتران الصورة
باحدهما مقارنتها للاخر وكذلك الامر في الصورة المتجددة
فقد اجتمعت الصورتان في كل منهما فيلزم من ذلك اجتماع
متماثلين مرتين في محلين ثم من الظاهر اذا كان محل
العاقل هو المادة بخلاف ما اذا كان هو الجسم لعدم لزوم
اجتماع متماثلين في محل واحد وان لزم كون احدهما محلا
للاخر نعم ان من الممكن ان يقال ان العاقله والصورة
القائمة بها لما كانتا مقارنتين فاذا قارنت الاول الجسم
الخارجي لقد قارنت صورته ايضا فيلزم اجتماعهما في
العاقله وفيه ان مقارنة الجسم للعاقله مقارنة المحل
للحال ومقارنة صورته لها مقارنة الحال للمحل فلا يلزم

مجرد المقارنة كون الجسم وصورته حالين في العاقله
مجتمعين فيها ومن ههنا ظهر المناقشه فيما اذا كان
محل العاقل هو المادة ايضا بان مقارنة الصورة الخارجيه
للمادة مقارنة الحال للمحل ومقارنتها للعاقله مقارنة
احد الحالين للاخر ومقارنة الصورة العقليه للعاقله
مقارنة الحال للمحل ومقارنتها لتلك الصورة الخارجيه
مقارنة ما يكون محلها يقارن تلك الصورة في الحلول في
محل واحد قال ومع ذلك اي ولو سلم ان الحلول لا يقتضي
ذلك لكن المحال باق لانه اذا كانت الصورة حالة فيهما معا
كانت حالة في المحل ولزم ما ذكر قال الجسم قد يحل فيه اعراض
مثل اللون والرائحة وغيرهما قال ولا شك لان وجوداتها
لو كانت نفس ماهياتها لم تكن الوجودات متماثلة فلا يحصل
حينئذ الثبوت قال والجواب ان الوجود ليس بعرض اي لا
نسلم ان الوجود عرض وانما يكون كذلك لو كان موجودا ولو
سلم ذلك ولكن لا نسلم انها متماثلة لقولها بالتشكيك على
حقايق مختلفه قال وهذه الاعتراضات فان قيل لم اخرها
الايراد مع كونه الاعتراضات قلنا لانه يبتني على الاصول الفاسده
قال ينتج المذكوره وهي ما مر في النمط الثالث قال والامكان
كل باق لم ليس الامر كذلك كما في الباري الحق الاول والعقول
ولكن في اطلاق البقاء الزماني عليها نوع مسامحه لان
يكون ذلك من قبيل التعبير عن الاشرف بالاخس او مراد من ذلك

معينة زمانية لاسبى الى الغير فتدبر قال فاذن لم للتقريع بيانه
ان فعل البقاء وقوة الفساد لما تغايرا يلزم ان يكون ذلك التغاير
مبدئيهما على ما قال الامرين مختلفين ومن ههنا ظهر حال ما قال
بعض الناس ان اختلاف المحل والموضوع لا يلزم بمجرد المغايرة
بين امرين بل انما يلزم ذلك من التقابل بين امرين فلا يتم التقريع
المذكور في الشرح بقوله فاذن هما امرين مختلفين ولهذا عدل
المحاكم عن ظاهرها وحملها على مجرد التعقيب واشار اليه بلفظ الثاني
وصرح بانه لم يذكر دليلا عليه اذ لو كان متفرعا عليه لكان دليله
مذكورا هذا كلامه ووجه دفعه عرفته والقول بان الدليل عليه
غير مذكور وهو محسوم بان قوله والامكان كل باق لم اقوى
دليل عليه قال واما كلها لم فيه ان تقوم كل مركب بالصورة المقومة
للحالة في جزء آخر منه والا لم يكن المركب مركبا فالقول بحصول
مركب من اجزاء لا يكون شيء منها حالا في الآخر مجرد دعوى
هذا جواب عن سؤال هذا النقض غير وارد لان الكلام في الجوهر
قال كما تقرر في الاصول من ان تغير المتغيرات بالحركة فلذا
قال ابو نصر الفارابي انه لولا الحركة لما حدث شيء من الاشياء
لان حدوثه بحدوث الاستعداد وهو تابع للحركة فالنفس بعد
مفارقتها لم يتغير ولم ينتقل من حال الى حال فتكون باقية معها لا
الذاتية قال بالتشابه كما يقال للشكل الانساني الحاصل في القرطاس
او الجدار بالانسان لمشابهته قال والا فجميع انواع الاعراض
لم استدلال على المطلوب بطريق الخلف بانه لو لزم من ذلك تركب

النفس

النفس من المادة والصورة لزم تركب الانواع العرضية منهما
قال وذلك مبدء الصورة اشار الى كون الانسان مصورا
بصورتين نوعيتين مجردة ومادية قال ولم يوجب استيجابه
لفساد تلك الصورة هذا الاحتمال لا يوجب الجزم بان الموجب
لتلك الصورة لا يجوز ان يكون موجبا لكون فسادها سببا
لفساد الحادث لانه من الجائز ذلك قال وان كان بطل منه ذلك
اي بطل الحال الذي كان له قال وما بالقوة صار ما بالقوة
كما يقال صارت النطفة انسانا قال اما تجرد عقل الفعال لانه
لا يخلو اما ان تتحد النفس به كله او ببعضه وعلى الثاني فساد
الاول وعلى الاول فساد الثاني قال فوجود بهما من الناس من
قال انا لا نم انهما لو كانا موجودين بوجودين كانا اثنين
وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين وتعين
لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين
وهو عين النزاع انتهى ولا يخفى ما فيه ضرورة ان تكثر
الوجود وتوحده بتكثر الذات وتوحدها فلو كان هناك
وجود واحد تكون ذات واحدة وبالعكس فمن عليه
متعدد وذوات متعددة قال واعلم ان في وجود الصورة
لان الصورة حينئذ باعتبار انها من ذاتها تكون معلولة
لذاته وباعتبار انها في ذاته يكون العاقل بالكلها وفي
وجود الانفعاليات منها اسم نظر اي هذا الترديد فيه
نظر لان حصول الصورة المعقولة من ذاتها العاقل بالقوة

لان العقل بالقوة لا يخرج الى العقل بالفعل الا بواسطة مخرج خارجي
كما بينه الشيخ في النمط الثالث وهذا يمكن دفعه لان النفس بذاتها
الكليات من ذاته لما قرر وانى صدر كتبهم ان النفس في بدو
الفطرة عارية قال حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل اي من
الترتيب والنظام الواقع الذي عليه الوجودات بناء على ما قاله
ان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة بعينها دون ماهيتها
قال المص وهم وتنبيه ولعلك تقول الى قوله ومعلول انه
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فهو يعقل عقلا بذاته لذاته
ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة فان قلت
ان ما ذكره في هذا الكتاب حيث قال وكثرة اللوازم العقلية
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة يدل على
تحيره بين مذهبي المشائين والاشراقيين في مرتبة العلم التفصيلي
قلت لعله اشار بهذا الترديد الى انه لا فرق في عدم انثلام
وحدته الحقة في تكثر تلك الصور العلمية سواء كانت قائمة
بذاته او بغيره من العقل المفارق وكما ان في الصورة الثانية
لا يلزم انثلام وحدته تعالى كذلك لا يلزم من الصورة الاولى
التي هي مطلوبه ومن هنا لا يلزم من ذكر الصورة الثانية
كونه مذهبا له على الترديد بل انما ذكره لتوضيح عدم انثلام
وحدته بها وعدم الفرق في ذلك بينه وبين ارادة من
قيامها بذاته تعالى ثم لا يخفى ان الشارحين لكلامه هذا
والمحاكم وغيرهم على ان هذه العبارة تدل على ان له تعالى علما

حصولي

حصوليا فلذا اوردوا عليه الايراد ثم ان العلامة الدواني
زاد في طنبور الجسارة نغمة فقال في رسالته في اثبات الذات
والصفات ان ظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكنه قد صرح
في الشفاء بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير
ان يتكثر منها في جوهره او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها
بل يفيض عنها صورها معقوله وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصورة الفايضة من عقليته ولانه
يعقل ذاته وانه مبدء لكل شي يعقل من ذاته كل شي ولا
يخفى ان هذا المقام لما كان من مزالق الاقدام فجدير
بنا الواشرنا اولا الى دفاع التدافع بين ما في الشفاء
والاشارات ثم نشير الى ما هو الحق الصريح ثانيا فنقول
ان ما في الاشارات من الاشارات في الحضوري والحصولي
على محاذاة ما في الشفاء في ذلك حذو النعل بالنعل فان كان
في ذلك علم حصولي يكون ههنا ايضا كذلك وان كان الحضوري
يكون ههنا ايضا كذلك وان كان الحضوري يكون ههنا ايضا
كذلك وذلك بان يقال ان الواقع بعد ذلك المنقول عن الشفاء
بهذه العبارة واعلم ان المعنى المعقول قد يوجد من الشي الموجود
كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته
المعقوله وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود
بل بالعكس كما ان نعقل بناية بحرعها ثم تكون تلك الصورة
المعقوله محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت

نعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود هذا فانه يعقل ذاته وما
توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتبقى
صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء المضيء والاسخان الجار
بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عقله وانه عنه
هذا كلامه وهو منطبق ظاهره على ما تقدم على هذا التنبيه
الذي نحن بصدد توضيحه بقوله تنبيه الصورة العقلية
قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا
كما تستفيد صورة السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة
اولا الى القوة العاقلة ثم تصيرها وجود في خارج ما
نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما نعقله
واجب الوجود من الكل على الوجه الذي وكذا على محاذاة
ما تقدم على هذا التنبيه تقوله تذنيب فيظهر ان من هذا
ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية
تقرر شيء في اخر وما يتاخر عن هذا التنبيه بقوله اشارة
ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء
كون الشيء مدركا ومدركا وكذا ما يتاخر عن ذلك المنقول
اولا بقوله تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون هناك
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون

علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الدهر والزمان
وكذلك ما سبق من الشيخ في بعض فصول النمط السادس بقوله
لا يجدان طلبت مخلصا الا ان يقول ان تمثل النظام الكلي في
العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام
على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية ثم
قال وهذه جملة تهدي سبيل تفصيلها اشارة الى ما ذكره في
هذا النمط الذي الان بصدد توضيحه كما ذكرنا فاذا تمهد هذا
فنقول ان هذه الاشارات الواقعة عنه في هذا الكتاب على
محاذاة ما وقع عنه في الشفاء تلك التصريحات سيما ما وقع
عنه بعد ما نقلنا عنه من الشفاء بهذه العبارة ولا يظن انه
لو كانت المعقولات عنده صورة وكثرة وكانت كثرة الصور التي
يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي يكون بعد ذاته لان عقله
لذاته ومنها يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته
فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته بل نقول ان ما
في الشفاء بقوله وان كانت معا لا تقدم ولا تاخر في الزمان
فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ينطبق على ما في هذا
النمط من هذا الكتاب بقوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات الى قوله المقدس العالي عن الزمان واما توجيه
ما وقع في الشفاء بقوله من غير ان يكثر بها في جوهره فبان
يقال ان الظاهر منه ما يلوح من قوله وكيف وهي ايضا بعد ذاته
نفي الكثرة عن ذات جوهر ذاته بحيث تبعه ذاته على ان يكون

اجزاء منه فيكون فيه نفي الكثرة قبل الذات هذا على تقدير
تسليم ان يكون ما في الاشارات زيادة صفة العلم على الذات
والحاصل انا لو سلمنا كلام الفاضل الدواني في كون هذه
العبارة اشارة الى العلم الحصولي فمقوله مثله ما في الشفاء بينا
ما وقع فيه بعد هذا بقوله على ان المعقولات والصور التي بعد
ذاته انما هي معقوليته على نحو المعقول العقلي لا النفساني وانما
له اليها اضافة المبدا الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تقدم ولا
تاخر في الزمان فلا يكون هناك انفعالات في المعقولات
لانه وجواب ذلك الظن المعبر عنه بقوله ولا تظن انه لو كانت
والحاصل ان ذلك الجواب يشتمل على الوجهين احدهما ما هو
على العلاوة المعبر عنه بقوله على ان المعقولات اه على وفاق
ما ذكره في الاشارات وينطبق عليه والنعل بالنعل واما قوله
على ان المعقولات فهو جواب آخر وذلك على خلاف ما عليه هذا
الفاضل الدواني حيث جعله بيانا لما سبق على ان يكون على
نهج لا علاوة ولو قطعنا النظر عن هذا كله فنقول ان قوله
وكيف وهي بعد ذاته يشعر به ايضا وكذا ما وقع عنه بقوله من
غير ان يتكثر في جوهره وذلك لان الظاهر منه انه لا يلزم من
كثرة صفاته الحقيقية كثرة ذاته بذاته لان جوهره في قوة ذاته
وعلى سياقه ولعل هذا على سياق قوله في الاشارات جهات الكثرة
لازمة لا داخلة في الذات بل ان قوله في الاشارات جهات

لازمة لا داخلة وكثرت اللوازم من الذات ماينة او غير
مباينة لا تنثلم الوحدة ومودى ما وقع عنه في الشفاء بقوله
من غير ان يتكثر جوهره بها ثم ان تلك الصفات لما كانت
غير متدرجة الوجود لا يستلزم كثرة جوهر ذاته فضلا عن
ماديته فقد اتضح ان الكثرة الصفاتية ليست كثرة ذاته
ولا مستلزمة لها فلذا يعبر عن نفي الثانية بنفي الكثرة قبل
الذات وعن نفي الاول بنفي الكثرة بعد الذات فلا منافاة
بين ما وقع عن الشيخ في الشفاء وبين ما وقع عنه في الاشارات
بل كلاهما متطابق متلائم ليس ما في احدهما صريحا بخلاف الآخر
كما ظنه هذا الفاضل وقس عليه ما وقع عنه بقوله او يتصور في
حقيقته وذلك على ان يكون اشارة الى ان تلك الصور ليست
صور حقيقة ذاته بان يكون من قبيل الصور المنوعة المخصصة التي
تكون من قبيل الصور التي تكون في الهيولى بان يقررها وعينها
او من قبيل الفصول التي تجري مجرى الصور نظرا الى الاجناس
والى ابطال بعض التوهمات اللاحقة من فحاوى كلمات مهوشة
الفلاسفة في الجاهلية الاولى من ان الواجب من قبيل الهيولى
وهذه الصور من قبيل الصور القائمة بها نعوذ بالله عن
هذه الاهواء ومن اتخذ الهه هواه فكان امره فرطا
او يكون من قبيل المادة المتحدة مع الصور كما فهم من ظاهر
كلام فورفوريوس واشياعه وبعد اللتيا والتي توافق جميع
ما في الشفاء لجميع ما في الاشارات من دون ان يكون بينهما منافاة

ان كان حضوريا فحضوري وان كان حصوليا فحصولي
فالحكم بكون الاخير في الاشارات والاول في الشفا بحكم
صرف كما لا يخفى وكذلك ليس مخيرا فيهما كما قاله العلامة الشيرازي
ثم ان جميع ما ذكر عنه في هذا الكتاب في ذلك الكتاب يصح ان
يكون تفصيلا لما وقع عن الشيخ في كتاب النفس في فصل
افعال الصورة والمفكرة بقوله فنقول ان معاني جميع الامور
الكائنة مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة
في علم الباري والملائكة العقلية من جهة وموجودة في نفس
الملائكة السماوية من جهة ثم قال وسيتضح لك الجهتان في
موضع آخر انتهى ولعل مراده من موضع اخر هو ما نقلنا
ثم نعود الى الراس فنقول ان الظاهر مما لخصنا على تقدير
تسليم ان يكون الظاهر من الاشارات هو الحصولي هو ان
تلك الصور العلمية للاشياء التي في صقع جبروته لا يمنع
ان يكون اجزاء لذاته الحقة من كل جهة وصورا محصلة له و
الى هذا اشار ما وقع عنه في الشفاء بقوله ولا يظن انه لو كانت
الى قوله فلا يكون هنالك اشكال في المعقولات وقوله
على ان للعلاوة او النهيه ومدخولها ان المخففة لا المثقلة
وهو على محاذاة ما قاله المعلم الثاني في فصوصه علمه الاول
لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا اكثر لم يكن تلك
الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها ومن
هنا ان يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى الغير اذا كان

مرتع بصرك ذلك الحجاب وما قاله ايضا ليس علمه بذاته مفارقا
لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته
بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المشاهية بحسب مقابلة
القوة والقدرة الغير المشاهية فلا كثرة في الذات بل
بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل ترتيب
الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب الى الذات بطول شرحه و
الترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة مما فاذا اعتبر
الحق ذاتا وصفاتا كان كل في وحدة واذا كان متمثلا
في قدرته وعلمه ومنها ومنها تحصل صفة الكل مقررة
ثم تكثر المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت
عليه الخلد ذاته وما قاله بهذه العبارة ليس علمه بذاته
مفارقا لذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته
بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المشاهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات ثم لا يخفى ان ما ذكره الشيخ في
الشفاء من غير ان تكثر في جوهره على محاذاة ما
ذكره المعلم الثاني بقوله فلا كثرة في الذات وقس عليه
ما وقع عنه بعد هذا بقوله يكون بعينه لا فيه يعني
انها تكون فيه على انها عنه لا عن غيره كما عليه امر
العقول لان الصور فيها عن غيرها كما اشار اليه
في هذا النمط بقوله ان ادراك الاول للاشياء من
ذاته في ذاته هو افضل الخاء كون الشيء مدركا و

في كتابه التعليقات ان هذه الموجودات من لوازم ذاته
ولوازمه فيه بمعنى انها تصدر عنه لا عن غيره فيه فيكون
ثم قابل وانفعال وقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما
ان يكون فيه عن غيره والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل
فيه من حيث يصدر عنه وبقوله ايضا في بعض مراسلاته
الى بهمنيار العقل الذي يعقل المعقولات فيه ايضا
المعقولات كاللوازم لذاته فهو يعقلها في ذاته عن
ذاته وفي غيره ايضا ومن ههنا لاح ايضا سر ما ذكره
بقوله انه يعقل كل شيء من ذاته وذلك حيث ان
تلك الصور لما كانت مستفادة منه فيكون عاملا
عن ذاته لكل شيء واما كون ذاته ملاصقة لصفة
ممكنة فقد تصدى للجواب عنه مع الاشارة الى هذا
الايراد ايضا حيث قال ويحفظ ان لا تكثر ذاته
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ثم لا يخفى
ان للعلم معاني ثلثة احدها العلم بالمعنى المصدري
الاضافي الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها الحاصل عند
الذات المدركة وثالثها منشأ الانكشاف وما وقع
عن الشيخ في هذا الكتاب وذلك الكتاب من انه يعقل
بذاته جميع الاشياء محمول على المعنى الاخير ومن كون الصور

متاخرة

متاخرة عن ذاته محمول على المعنى الثاني واما ادعاه
المحقق الدواني من الصراحة فيما وقع عن الشيخ في الشفاء
في نفيه مجرد دعوى ضرورة ان قوله ولانه يعقل
كل شيء فانه لا صراحة فيه وكذا ما وقع عنه بقوله
وهو يعقل الاشياء دفعة بل انه متشابهة الطرفين ثم
ان ساير عباراته دالة على نقيض ما ادعاه فيكون
المراد من قوله معا ما لا يكون متعاقبا بل يكون مجتمعا
فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الجواب عما يترائى من
المنافاة بين ما في الشفاء والاشارات والاقالحق
انه تعالى يعلم من ذاته جميع الموجودات لانه مسبب الاسباب
فيعلم من ذاته اسباب الموجودات من العقول والنفوس
والافلاك والكواكب وخواصها وحركاتها واوضاعها
التابعة للحركات ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث
التابعة للاوضاع والحركات دفعة ولهذا حكم بمثلها
في العقول والنفوس ثم ان جميع الموجودات من العاليات
والسافلات وصورها من المجردات والماديات تكون
منكشفة على ان يكون مصحوبة للانكشاف وان كان مبدء
انكشافها هو ذاته تعالى والظاهر من كلام الشيخ بنظر التدقيق
ايضا هو هذا من دون تدافع ولا منافاة ويظهر ذلك بعد
تمهيد الفرق بين تعقل الكثرة وبين نفس الكثرة ولا يلزم من
كونها بعد الذات كونها قائمة بها ليلزم قيام الكثرة به فلهذا

قال الشيخ في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزه
الذات عن ان يلحقها هيئة وحلية جسمانية وعقلية بل هو صريح
ثبات على وحدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها
ليست هي شاملة لحق ذاته وذلك حيث قال الاول يعقل ذاته ثم
من ذاته يعقل كل شيء فهو يعلم العالم العقلي دفعة من غير احتياج
الى انفعال ويرد من معقول الى معقول وانه تعالى ليس يعقل
الاشياء من الامور الخارجة عنه كحالنا عند المحسوسات
بل يعقلها بذاته من ذاته وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء
المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس اي
عقله تعالى للاشياء جعلها موجودة ليس شيء مكمل فانه الكامل
لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده كما لا هذا كلام
ولا يخفى عليك ان مبدء الانكشاف لما كان ذاته بذاته فيكون
وجود الاشياء منكشفا بسببه ومن هنا لا حاجة في ذلك
الى قيامها بذاته تعالى كما يشعر به ظاهر اشارته وكونها منكشفة
عنده تعالى لا يستلزم ذلك كما لا يخفى وكذلك لا يستلزم ذلك
وقع عنه بقوله ادراك الاشياء من ذاته في ذاته هو نفس انها
كون الشيء مدركا وذلك لان توسط حرف الجر بين شيء وشيء لا يقتضي
ذاتية بين المتعلق والمتعلق ليلزم من ذلك قيام صور الاشياء
بذاته تعالى فلهذا قال في الشفاء ان المعقول هو الذي ماهيته مجردة
لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرطهما ان يكون
هو واخر بل شيء مطلق والشيء اعم من هو او غيره هذا كلامه

ان فيه توسط اللام بين الشيء ونفسه فاذا جاز ذلك لم يجز
توسط من بين شيء ونفسه على ما يفصح عنه توهم العلم الصوري
الحاصل في الذات المدركة الشاملة لعلم الشيء بنفسه وبغيره فيكون
كلامه في قوة ان علمه بذاته الذي هو عين العلم بمعلولاته ملزوم
ان يكون له تعالى فيه او عند صور هذه الاشياء ضرورة انقسام
العلم بانقسام معلومه فكان علمه تعالى صورة في ذاته باعتبار
انه علم بمعلومات كثيرة وبهذا يظهر توجيه ما في الاشارات
والشفاء من قيام التقوير ذاته تعالى من دون فساد ولا
تدافع ومنافاة ثم انه بما قررنا ظهر ان ما ذكره الشيخ في
التعليقات ينافي بظاهره ما في الشفاء والاشارات و
اما انه لا ينافي بين الشفاء والاشارات فقد ظهر بما قررناه
كالشمس في رابعة السماء ومن تصاعيف البيان قد بان ان
لتوجيه كلام الشيخ في الشفاء والاشارات على وجه يندفع
التدافع بين فقرات كل منهما بعضها مع بعض وجوها ثلثة
احدها باعتبار اشتراك العلم بين مبدء الانكشاف وبين
المنكشف وكون الاول عين ذاته لا ينافي كون الثاني زائدا
عليه لانه ليس صفة كمال بل انه محسوب للانكشاف الذي هو
صفة كمال ولكن بقي الكلام في كونه بهذا المعنى قائما بذاته
ضرورة انه لا دليل عليه بل الظاهر من البراهين خلافه كما
فصلناها في شرحنا على الهيات الشفاء وكتابنا رياض القدس
وغيرهما واما ما افاده الشارح في استحالته من لزوم اجتماع

القبول والفعل انما يتم لو كان القبول بمعنى الاستعداد والقبول
الزمانى لا الذاتى كما تقدم ان القبول على معان ثلثة على
ان الفعل بظاهره ما يتراءى من كلامه ههنا بقيام صور الاشياء
بذاته تعالى مجرد دعوى لا دليل عليه وكونها منكشفة
لا يستلزم ذلك بل لو استدعى ان يكون عنده تعالى مجموعها
بكتاب اللوح والقلم وكتاب المحو والاثبات الذى هو الهوى
الجسمانية الفلكية وثانيها ان كونه تعالى لما كان بذاته
منشأ الانكشاف يصح ان يطلق عليه انه جميع الاشياء بحسب
الانكشاف فيكون التعبير عنه بقيام الاشياء به وليس هناك
قيام اصلا وثالثها ما هو مسلك غياث الحكماء وهو بين العروض
والعينية بحسب يندفع المنافاة بين ما يتوهم بين كلماته كما
لا يخفى وذلك بان يكون قوله ولا تظن انه لو كان للمعقولات
الى قوله فلا يكون هناك انتقال الى المعقولات محمولا على هذا
المسلك الذى هو واسط بين الاتحاد والعروض وذلك بان
يقال ان عروض العلم له تعالى مثل عروض الاعراض المحمولة التى
لمغاير اعتبارا ذهنيا لا اتحاد عينى وان مثل هذا العروض يجوز
ان يكون حال المعروض الممكن الاتصاف بهذا العوارض
الغير الممتنع هذه عليه وان امثال هذا الاتصاف المثلث
بعوارض المحمولة الغير المتناهية فى عدد لا يتجاوز عنه فلا يكون
مبنى كلامه على حلول علمه تعالى فيه حلول الاعراض فى محالها لكون
منافيا لتصريحاتهم وتلويحاتهم ومنافيا لما مر من ان واجب

الوجود

الوجود بذاته واجب من جميع جهاته وصفاته وليس ذلك
يوجب ان يكون فى ذاته كثرة وتعددا الا ان تعدد المحمولات
الخارجة عن الشئ موجب لتكثر ما هو موضوع له كما يشعر به قوله
لا تظن الى قوله يعقلها الجزاء لذاته وكيف وهى تكون تعدد ذاته
وذلك لان الظاهر منه ان هذه العلوم والمعقولات مع
عروضها له تعالى معلولة لعلمه الذى هو عين ذاته المغايرة له
بالاعتبار وان ههنا علا ومعلولات غير متناهية موجودة
معا بعضها مقدم على بعض اخر مع ان ذاته لا يمكن ان يكون
فيه صور كثيرة مثل صور الاعراض فى موضوعها ومن ههنا
لاح ان هذه العلوم وان كانت عين ذاته تعالى فى الاعيان
الا انها مغايرة له بالاعتبار وان ههنا علية ومعلولية
بهذا الاعتبار وهى ليست منها فعلى هذا يكون معنى ما يقال
ان من اعتقد ان علم البارى بالاشياء نفس ذاته اعتقد
نفى العلم حقيقة هو ان من اعتقد ان ذاته تعالى هو نفس العلم
بالاشياء فلا يكون بين ذاته تعالى وبين علمه بها مغايرة
ذاتية ولا اعتبارية اعتقد نفى العلم حقيقة عنه ضرورة
اشتمال مفهوم العلم على نسبة واضافة بهما لا يمكن ان يتحقق
بدون امرين متغايرين ذاتا واعتبارا هاطرقاها فلا يكون
قوله هذا منافيا لما حققه سالفا من انه تعالى واجب بالذات
من صفاته وجهاته يؤيده ما ذكره بقوله وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة

بالعقل فيكون يقومها بالاشياء واما عارضة لها فلا يكون وجود
الوجود كل جهة هذا وهو صريح في عدم العروض الخارجي لا في
عدم العروض العقلي قال اللوكري في بيان الحق ان العقل البسيط
في الاول ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم
العقل البسيط فينا كونه مبدأ للمعقولات المفصلة كذلك العقل
البسيط الذي هو في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل
الفعل وهي ان لا يعتبر غير متناهية اذ ليس فيه الترتيب الطبيعي
يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعا فالم البرهان
على امتناعه واما ان يعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا
يعرض عنه محال ثم قال بل امثالها موجودة عارضة للامور
فان المثلث لا يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية و
هذا البسيط في الاول لا يكون شيئا فيه بل هو ذاته لانه الفعال
لهذه المعقولات والفعال لها ذاته ومهيته فالنفوس غير
فعالة الا بحصول تلك المهية هنا ولا يخفى ان ما ذكره اللوكري
يصح انطباقه على المسلكين الاولين ايضا ثم لا يخفى ان اولى هذه
المسالك عندي وسطها والحاصل ان ثاني هذه الاراء
هو النمط الاوسط عند ذوي النهى ونعم ما نا هذا المقام
شعر نحن نوم النمط الاوسط الشاكمن قصر او افرطا
حيث يرد على المسلك الاول قيام الصور العلمية بذاته تعالى
من دون حاجة في علمه بها اليه ولم يقم دليل عليه ولم يرد على ذلك
المسلك ومع ذلك اندفع به المنافاة والتدافع بين ما وقع

عن

عن الشيخ وكذلك يرد على المسلك الاخير ما لا يخفى على الناقد
الخبير ان طرف العروض لو كان مرتبة من مراتب الواقع
يتوجه اليه ان تلك الصفة لما كانت زائدة على ذاته
يلزم خلوها عنها بذاته فكيف يهب هذا الكمال من هو خال عنه
وايضا يلزم استناد الكثرة الى صرف الوحدة في تلك
المرتبة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجبا من جميع جهاته
وصفاته والبرهان الذي بنفي الاختصاص له بطرف
دون طرف وكون ذاته بذاته منشأ الانكشاف سقى
حاجته الى قيامها به ثم ان من الموجودات خصوصيات
الهويات المادية فكيف يصح قيامها به وانحلاله
اليها والحاصل انه يلزم من هذا كون صور الكائنات
من عوارضه التحليلية لذاته تعالى فذاته وهو معروض
بسيط لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في تلك العوارض
التحليلية ولا استحالة فيه عند القائلين بهذا القول
كالسيد السند وغياث الحكماء ظنا منهما ان الكثرة
فيها لا توجب كثرة في العروض لعدم حصولها وتميزها
وكذلك تكثرها في نفس الامر من دون تحليل عقلي
فالعقل يضرب من التحليل بقسم المبدأ الى عارض
ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات و
مثلها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض
الى سطح وخط ونقطة فنسبة صور الكائنات الى المبدأ

القيوم الواجب بالذات لنسبة لوازم تعليمية اليها
فعلمه تعالى بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية
التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض
تحليلية قبل علمه بالاشياء منطوية في علمه بذاته ولا يخفى
انه يرد على هذا ان انحلاله تعالى الى هذه الاشياء
كانحلال النور الصرف الى الظلمات والحق المحض الى
الباطلات فلا يصح ارتكاب انحاء هذه المفاسد ايضا
انه لا معنى محصل للعوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد
عليه انه لو اريد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك
العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فايدة
في اثباته ولو اريد انه يستلزم العلم بخصوصية كل
من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد عرفت
بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات
ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم
علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض
قبل التحليل وذلك حيث يستلزم كون امر واحد بسيط
من كل جهة علما بخصوصيات حقايق امور كثيرة غير موجودة
ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتمييز
المعدومات الصرفة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته
علما بخصوصيات ساير الموجودات من دون التوسل الى ذلك
الاثبات بل الحق انه بذاته كذلك ومن ههنا لا حاجة الى

اثبات

اثبات هذا التحليل ولا المسلك الاول على ما قيل ثم ان شيخ
اتباع الرواقيين ومحيي مراسم الاشراقيين قال في حكمة الاشراق
وغيره بعدما اثبت وجوده ووحدته ولا مثل ولا ند ولا
شريك ولا ضد له بهذه العبارة ولا يلحق نورا هيئة نورية
كانت او ظلمانية ولا يمكن به صفة بوجه من الوجوه اما
اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه لزم ان يكون في
حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها فيتركب فليس نور محض
والهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها نورا فنوره الانوار
استنار بهيئة فكان ذاته الغنية غير مستنيرة فالنور
العارض الذي اوجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب
فيه هيئة نورية وهو محال طريق آخر تفصيلي هو ان نور
الانوار لو اوجب بنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل
غير جهة القبول ولو كانت جهة الفعل بعينها جهة القبول
لكان كل قابل لما فعل فاعلا وكل فاعل لما حصل قابلا بنفس الفعل
وليس هكذا فيلزم من ذلك ان يكون فيه جهتان احديهما
نفس الفعل واخرى القبول ولا يتسلسل الى غير النهاية
فينتهي الى جهتين في ذاته ثم الجهتان ليس كل واحد منهما
نورا عينا اذ لا نور ان غنيان لما عرفت ولا احدهما نور غني
والاخر نور فقير فان الفقير ان كان هيئة فيه يعود الكلام
اليه وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة
في ذاته وذلك ممتنع ولا ان يكون احدهما نورا والاخر هيئة ظلمانية

لعود هذا الكلام اليه بعينه ولان يكون احدهما جوهرا عاسقا
والاخر نورا مجردا فيكون كل متعلق بالاخر فلا يكون في ذات
نور الانوار ايضا فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه لا
يصح اليه ولا يتصور ان يكون اثنين منه ولما رجع حاصل
علم الشيء بنفسه الى كون ذاته طاهرة لذاته وهو النورية
المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها فنور الانوار ضوء وعلمه
بذاته لا يزيد على ذاته انتهى كلامه ومن البين الظاهر من هذا
اثبات ان علمه تعالى بالاشياء ليس من قبل قيام صورها
به والا لزم فيه تلك المفاسد ثم انه يجوز بتدقيق النظر
استنباط ان علمه تعالى بها ليس من جهة انحلاله اليها
والا لزم فساد اكثر من ذلك صورة انه يلزم انحلال نور
الانوار الى الظلمات وما يضاهيها ثم لا يخفى بما قررناه من ان
علمه بذاته هو علمه بجميع الاشياء كما ظهر من فصول الشفاء والتعليقات
على ما قررناه بل اعم من ذلك صورة انه في شيئية المعلوم اقوى
من المعلوم في شيئية نفسه فانه مشتق الشيء ومحقق الحقيقة والشيء
مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع
مشيته وموجده بالوجوب وتاكد الشيء فوق الشيء فانه الشيء و
يزيد واذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حصولا فثبوت
ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك ومن ههنا ظهر حال ما
قال هذا الشيخ الكامل الاشراقي من ان صاحب كتاب الشفاء
واتباعه على ان علمه تعالى بالاشياء ليس من حيث قيام صورها

به وحصولها الارتسامي العيني فيه وذلك حيث قال المشاؤون
واصحابهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عدم غيبته
عن ذاته المجردة وبه يعلم الاشياء كلها ووجود الاشياء
عين علمه بها ثم قال فيقال عليهم ان علم ثم لزم من العلم شيء
فيقدم العلم على الاشياء وعلى عدم غيبته عن الاشياء فان عدم
الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما ان معلوله غير ذاته
فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم
باحد المتغايرين للعلم بالمغايرة الاخرى ثم قال واما ما يقال
من ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فكلام لا طايل تحته فان
علمه عندهم سلبي فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم
الضاحكية غير الانسانية فالعلم به غير العلم بالانسانية انتهى
ولا يخفى ان هذا تدنشاء من الغفلة عن ان حقيقة العلم هو
نفس الحصول المجرد بالفعل عنده وقد يعبر عنه بعدم الغيبة ولا
يلزم من ذلك ان يكون حقيقة هو السلب كما ظنه لانه كثيرا ما
يعبر عن الامور الوجودية بالعدمية وبالعكس ولا يلزم من ذلك
كون احدهما هو الاخرى فليتدبر ثم بما قررنا من ان حضوره تعالى
عند ذاته في علمه بالاشياء اقوى من حضورها عنده في ذلك يكون
علمه بها منطويا في علمه بذاته ثم انه لما بطل قيام صور الاشياء بذاته
تعالى مع انه تصدى لذلك الايراد فكيف يستقيم منه اثبات علمه
تعالى بالاشياء الا ان يقوم صورها باعداده تعالى من اللوح والقلم
وكتاب المحو والاثبات او التزام الصور المعلقة الافلاطونية على جميع

التقادير يلزم ان لا يكون خلقه تعالى اياها مسبوقا بعلمه بها وهذا
كما ترى الا ان يتصدى لما وجهنا كلام الشيخ بما وجهنا من ان ذاته
تعالى لما كان وجودا علميا بها كانت هذه الاشياء قائمة به لا انها
قائمة به كما يلوح من ظاهر الاشارات ولا يخفى انه على تقدير قيامها
به لا يصح ان يكون موجدا لها الا اذا ثبت انه بذاته تعالى جميعها والا
لزم خلقه لها من دون علمه بها وهذا كما ترى ومع ذلك ان
ارتكاب هذا القسام وصل لا حاجة اليه ثم نعود تارة اخرى
الى ما كنا فيه فنقول ان الشيخ الرئيس قد اشار الى الاعتذار عن التجاوز
عن وقوع المنافاة بين ما في الشفاء والاشارات كما يوهمه
ظاهره في بعض رسائله حيث ذكر بعض البيانات والاحتمالات
فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية بهذه العناية
فان لم تدرك كيفه هذا فلا باس لان خطر العلم اضيق من ذلك
ولا يكون الى ذلك الجناب مطمح الا سيما في دار الغرور على استلذاذه
بل اشار اليه في النمط السادس وهو معقود في الغايات و
المبادي وفي الترتيب بعد بيان غاية حركات الافلاك واعراضها
من التشبهات بمباديها والاشارة الى الانتهاء الى المعشوق الحقيقي
والمطلوب التحقيقي الذي هو المنتهى الاول بهذه العبارة الا ان
ليس للانسان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه
بالجملة فان القوى البشرية وهي في عالم القربة قاصرة عن اكتناه
دون هذا فكيف بهذا وكذا اشار في اواخر مقامات العارفين
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد لو يطلع عليه الا واحد

بعد

بعد واحد وقد اشار ذلك الشيخ الاشراقي ايضا الى مقام التحير والعجز
بقوله ان عجايب العالم السفلي يتعذر علينا الاحاطة بها فكيف
عجايب العالم العلوي واذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس
والاستنباط فامتناعه علينا ونحن في عالم الظلمات من طريق
المشاهدة والانكشاف اولى وبعد قد بقي من المزايا تصدينا
لذكرها في كتابنا الموسوم برياض القدس وشرحنا على
الهيات كتاب الشفاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
قال مباينة او غير مباينة التردد لشمل الاضافات القائمة
بذاته تعالى قال موصوفا بصفات غير اضافية ضرورة اتصافه
بالعلوم التي هي صفات حقيقية على ما ذكره قال ضرورة ان
الادراكات كلها غير مباينة لذاته ضرورة حصولها في ذاته
قال لان معلوله الاول غير مباين لذاته لان معلوله الاول عنده
كون الصورة الحاصلة في ذاته من المعلول الاول الموجبة لوجود
المعلول الاول ومن الظاهر ان تلك الصورة هو المعلول الاول
الذي هو العقل قال يكون الشيء الواحد الخ انما يصح اذا كان
القبول هو الزماني لا الذاتي كما نص عليه الشيخ في المباحثات وقد
استوفينا الكلام فيه قال غير مباين لانه لو صدر عنه الصور المتقررة
في ذاته مع العقل الاول لزم استناد الكثرة اليه فيلزم ان لا يكون
واحدا فعين من ذلك ان يكون الصدور للاول اولا والا كان
الثاني واسطة في صفاته الكمالية وعلى تقدير عدم كونها من صفاته
الكمالية فلا يصح قيامها به تعالى لعدم حاجته اليها ولم يقم دليل عليه

وعلى فرض كونها صفة كمالية له لزم استنادها اليه في مرتبة
واحدة فيلزم استناد الكثرة الى الوحدة والا لكان متصفا
ببعض دون بعض تعالى عن ذلك علوا كبيرا واليه اشار بقوله
بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعاظم ذلك وذلك بخلاف
ما اذا لم تكن صفة كمالية لجواز ان يتقدم استناد بعضها اليه على
استناد بعض اخر بان يكون شرطا له ومن المحققين من قال
ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية
الوجودية هو ظهور الشيء بالوجوب العيني في مرتبة من المراتب
وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشيء في العلم
لا في الخارج وقد ذهب اليه بعض المحققين من الصوفية كمحي الدين
العربي انتهى ولعل المراد ما قيل ان نحو العلم هنالك على عكس نحو
العلم عندنا وان المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى الظل
من الاصل فما عند الله هو الحقايق المتاصلة التي تنزل
الاشياء منها كمنزلة الضوء والاشباح فما من الاشياء عند الله
احق بها فما بينها عند انفسها فالعلم هنالك في شيئية المعلوم
اقوى من المعلوم شيئية نفسه فانه شيء الشيء ومحقق الحقيقة
والشيء مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون
ومع مشيئته بالوجوب تاكد الشيء فوق الشيء فانه الشيء ويزيد
وان كان فهم هذا المعنى يحتاج الى تلطيف شديد واذا كان
ثبوت نفس الشيء عند العالم حضورا فثبوت ما هو اولى به
من نفسه اولى بذلك هذا ولا يخفى جواز ان يكون المراد من قوله

بنور

ثبوت ما هو اولى به من نفسه ثبوت نفس ذاته الحقة لكونه
مبدءا للكل والحاصل ان حضور المبدء عند العالم علم
يترتب عليه على اكمل وجه واتم تفصيل حيث ان الاصل
اتم في شيئية العكس من العكس في شيئية نفسه ومن ههنا
قيل ان العلم بالشيء الخارجي اولى من العلم به بحسب وجوده
الارتسامي في المراة لكونه اصلا نظرا اليه وبالجملة
يصح ان يكون المراد من الشيئية الثبوتية للشيء هو وجود
مبدئها الذي هو العلم بها لا وجود صورتها فيه ومن
ههنا ظهر حال ما قال الفاضل الدواني ان هذا قريب
من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات و
ليس الفرق بينهما الا بان المعتزلة ينسبون ذلك الثبوت
الى الخارج وهولاء الاعلام ينسبونه الى العلم ويقولون
انه ثبوت علمي انتهى وهو قد نشاء من الغفلة عن ان تلك
الشيئية الثبوتية على محاذاة ما ذكره المعلم الثاني في
السياسات المدنية بقوله فالاول يعقل ذاته فان
كان ذاته بوجه ما هو الموجودات كلها فانه اذا عقل
بوجه ما الموجودات كلها لان ساير الموجودات
انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ومن
ههنا ظهر سر ما اخترناه في توجيه ما وقع عن الشيخ في
الاشارات فليتدبر قال وبانه تعالى لا يوجد شيئا متا
يباينه بذاته وذلك بان علمه لما كان فعليا اي سببا

لوجود الشيء في الاعيان كانت المعلولات كلها بواسطة
الصور المعقولة في ذاته فلا يكون مباينة له قال
اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته
الى صورة الى اخره الشيخ قد مهد قاعدة ثم حل الامر
اما القاعدة فهي انه كما جاز ان يكون الادراك في ذات
هذه الصورة لا يكون بحصول غير صورة ذاته في
ذاته فلم لا يجوز في المبدء الاول نظرا الى ما يصدر عنه
لذاته على هذا الوجه قال او بتلك الصورة فقط
كلامه يدل على انه امر اضافي وهذا يخالف مذهب
جمهور الحكماء قال وحكمت بان عقله لذاته عله اي
ذات الاول علة للمعلول الاول وعقله لذاته عله
لعقله للمعلول الاول والعلتان واحدة فكذا
المعلولان وحينئذ يسقط الشك الاول لانه الثلثة
من الاعتبارات ههنا وكذا الثاني لانه تعالى موصوف
بصفات اعتبارية وكذا الثالث لهذا قال ولا
مدخل للتصديقات في ذلك لان المنقسم الى الكلي و
الجزئي المعنى المفرد قال من حيث هي مخصصة اي من
حيث انها مخصصة بغيرها قال لا انها اي لان المخصصات
والجزئيات قال في ذلك الشخص لانه يصير حينئذ جزئيه
قال ثم قال ثم يتخصص به اي يتخصص تلك الجزئيات
بطبيعة ذلك المبدء اي الذي شانه ذلك هذا من

المواضع

المواضع التي يتعسر التفسير عن مرادهم قال كما ظنه الفاضل
الشارح قال الامام هذه الالفاظ ليس لها مزيد فايدة
فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها قال هذا
الشارح انه يجب ان يذكر هذه الالفاظ لتعرف الفرق
بين زمان اول الحالين واخره قال يلحقها اضافة
الى امر كلي فالاضافة الاولية المقدرة الى امر كلي وهي
القدرة مبنية على تحريك جسم ناولها اضافة ثانية
الى المحرك الجزئي والشجر باعتبار اندراج هذا الجزئي تحت الامر
الكلي فلا يلزم من انتفاء المقدور الجزئي انتفاء الاضافة الثانية
لا الاضافة الاولى اللازمة للقدرة قال فهذا القسم كالمقابل
وانما كان كالمقابل لان المعتبر فيه ان يكون صورة متقررة
وتكون مقتضية للاضافة وهذه وان كانت متقررة
لكنها مقتضية للاضافة فاعتبار القيد الاخير صار مقابلا
قال لم يكف ذلك اي ولهذا لم يكن العلم بالكبرى كافيا في
العلم بالنتيجة وان كان الاصغر داخلا فيها بالقوة قال
لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها يعني لا نسلم جواز
التغير في الاضافات التي تتعلق بالموصوف والصفة فانا
بينا ان الاضافة التي يتغير هي ما يتعلق بالمقدور الجزئي دون
الامر الكلي وذلك ليست باضافة بالذات بل بالعرض وذلك
ظاهر كما في المثال هذا مع انا نقول لا نسلم ان الاضافة وجودية
بل معناها ليس الا هذا ولا يلزم من تغيرها تغير في الذات

[illegible] في هذه الاضافة التي في العقل وانت تعلم ان هذا الجواب
لا يتوجه على قاعدة الحكيم فهو ساقط قال عالما بشيء يختص
الاضافة والا كان العلم جهلا ضرورة ان العلم بوجود زيد مثلا
لما يتغير عن حاله حين ما يتعلق بنقيضه كان العلم بالحال النقيضين
هو العلم بالاخر وليس كذلك فليتدبر قال علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ان نسبة المتغير
الى الثابت دهر والى المتغير زمان واما نسبة الثابت الى
الثابت فهو سرمد ونفي الدهر والزمان عن علمه تعالى انما يصح
اذا كانت الموجودات التي نسبت اليه تعالى غير زمانية وهو
ظاهر على مسلك قيام صور الاشياء بذاته تعالى لان نسبتها اليه
نسبة ثبات الى ثبات فلا يكون دهرا ولا زمانا واما على ما
حققنا من ان علمه تعالى بها من حيث علمه بذاته فلا يكون
هنالك الا ذاته الحقة المطلقة من كل جهة فلا يكون هنالك
نسبة لا نسبة متغير الى ثبات ولا الى متغير فلا يكون زمان
ولا دهر فلهذا قال ان علمه تعالى مقدس عن الزمان والدهر
قال ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول وانما كان مناقضا
لانه قد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والجزئيات
سواء كانت زمانية او لا معلولات للباري تعالى فيجب ان
يكون عالما بها فالشيخ خصص الدعوى بالكلي لكون هذا الفرد
معارضا له فهذا بهما الفرد خصص ذلك الحكم الكلي وهو المعنى
بقول هذا الشارح هذا الكلام نشبه سياقة الفقهاء وت

تعلم ان هذا ليس بشيء لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
حكم كلي والصورة المذكورة لا يحصل العلم بها بل الاحساس اذ لا
يسمى ادراك المحسوسات علما لاختصاصه بل ادراك الكليات قال
هذا تاكيد بناء على ما ذكر سابقا ان واجب الوجود يجب ان
يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده قال
من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الواجب اياها
لعل المراد بجميع العقول لا العقل الاول فقط لانه يطلق
العالم العقلي على ما قلناه وذلك كما يظهر من كلام ثامسطيوس
بعد قوله ان للعالم مبدعا سبحانه وتعالى لا يدرك حقيقته
العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة اثاره ان القول
الذي لا مرد له انه تعالى هو المبدع ولا شيء مبدع غيره فابدع
الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لانه قبل الابداع
انما كان هو فقط واذا كان هو فقط فليس له تعالى حينئذ
جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون
هو ذا صورة اذ الوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين
قال لكنه تعالى ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها فانبعث من كل صورة موجود هي صورته فصل الصورة العلمية
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والحسي الا
انه له في ذات العنصر صورة ومثال عنه ثم قال ومن كمال
ذات الاول الحق سبحانه وتعالى انه ابدع مثال هذا العنصر مما
يتصور في ذاته تعالى انه فيه الصور يعني صور المعلومات فهو

في مبدعه وهو تعالى في وحدانيته وهويته ان يوصف بما يوصف
به مبدعه انتهى ومن الظاهر من هذا امران احدهما تقدسه
تعالى عن قيام الصور العلمية بذاته وثانيهما اطلاق العالم العقلي
على جميع العقول ثم ان المراد من الجواهر العقلية في عبارة الشارح المحقق
هو الصور العقلية وما معها من الصفات القائمة بها ثم انها
باعتبار كونها مجتمعة ومجملة يكون قضاء وباعتبار اخذها
مفصلة يكون قدرا ولما كان المغايرة بين المجمل والمفصل
بنحو الادراك دون المدرك قال مرة واحدة باعتبارين وذلك
بخلاف ما عليه اهل الصور الجسمانية وما معها حيث قال والجسمانية
وما معها موجودة فيهما مرتين ثم ان ذلك على تقدير كون القضا
عبارة عن تلك الصور في حد الابداع واما اذا كان عبارة
عن علمه البسيط الذي يعلم بحسبه كل موجود من الموجودات كما
قاله فيثاغورس من ان الباري عالم بجميع المعلومات على طريق
الاحاطة بالاسباب التي هي الاعداد والمقادير وهي لا تختلف بفعله
لا تختلف واراد بالاعداد العقول والنفوس وبالمقادير الافلاك
والكواكب وحركاتها قدرا وجهة واوضاعها واحوالها
التابعة للحركات في اجزاء الدهر وحدوده هذا كله فيكون هذا
قضاء وتلك القدر واما كونهما مرة واحدة فلانه لا يخفى جواز
ان يشير الى هذا قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وثانيهما
علم فعلي بمعنى المنكشف لا بمعنى مبدء الانكشاف وهو حضور
علل الموجودات الخارجية عنده على ما قيل ان الصادر الاول

علم تفصيلي بالصادر الثاني وهكذا وكذلك الصور العلمية القائمة
باللوح وما سواه وثالثها اعيان الموجودات الخارجية
ولا يبعد ان يشير الى هذا بقوله العزيز ويعلم ما في البر و
البحر كما ان قوله الا في كتاب مبين اشارة الى الثاني او
بالعكس فتدبر ثم لا يخفى ان عند افلاطن ثلثة عوالم متطابقة
احدها عالم الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها عالم المجردات
وكل ما وجد في عالم الاجسام له مثال في عالم المثال ومثال في
عالم المجردات ووافقه ارسطو في اصل وجود هذه العوالم
لكنه خالفه في ان المثل قائمة بذواتها فقال ان المثل الخيالية
انما تقوم بالقوى الخيالية والمثل العقلية انما قامت بالمجردات
فالنزاع الذي بينهما بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود المثل النورية
والظلمانية بعد اتفاقهما في اصل وجود العوالم الثلثة بل العوالم
عندهم اربعة احدها عالم الملك وثانيها عالم المثال و
الاشباح وثالثها عالم النفوس ورابعها عالم العقول
وكل ما وجد في عالم الملك له مثال سحي وخيالي في عالم
المثال وهو علم به على نحو الخيالي كما ان له مثالا كليا
نوريا في عالم النفوس وهو ايضا علم به على النحو الكلي العقلي
فكل ما هو موجود في هذه العوالم الثلثة اعني عالم الملك
وعالم المثال وعالم النفوس فله نحو انطباع في عالم
العقول يعني انطباعا لايقا بالعقول وجميع هذه
العوالم الاربعة عن واجب الوجود منكشفا عنده بان

العلم

نفيض عنه تعالى اولا العقول منكشفه وضمن انكشاف
العقول انكشاف العوالم الثلثه ثم نفيض عنه تعالى
عالم النفوس منكشفه وفي ضمن انكشافه انكشاف
عالم الملك والحاصل ان هذه العوالم تصدر عنه
تعالى منكشفه على ان يكون ذاته تعالى منشاء
انكشافها لا انها خلقت فانكشفت ثم انه لا تفصيل
ولا اجمال في علمه تعالى بل علمه على شيئه واحدة من الازل
الى الابد والواقع في عبارات الحكماء هو ان علمه تعالى
بها علم بسيط قال الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود
مبدء لكل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدء له
وهو مبدء للموجودات التامه باعيانها وللموجودات
الكاينه الفاسده بانواعها او لا وبتوسط ذلك
مبدء لاشخاصها ثم قال الفاسدات ان عقلت
بالمهية المجردة وبما سبها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي
فاسدة انتهى ولعل مراده من هذه العباره اي
قوله لم يعقل جزاء للشرط على ان يكون بيانا لفساده
بما حاصله انه تعالى لو عقل هذه الجزئيات بمهيتها الكليه
دون هويتها الشخصيه يلزم ان لا تكون معقوله
له كذلك وهو خلف فاسد ثم قال وان ادركت بما هي
مقارنه بمادة وعوارض مادة مشخصات لم تكن
معقوله بل هي محسوسة او متخيله ونحن قد بينا في

كتبنا

كتبنا ان كل صورة محسوسة وكل صورة خياليه فانما
تدرك من حيث هي محسوسة او متخيله بالمجربه هذا
كلامه بما حاصله ان علمه تعالى بالجزئيات المتغيره ليس من
طبيعها الكليه ولا بها بما هي متغيره حيث انه يلزم على
الاول ان لا يكون معلومة له بما هي اشخاص وعلى الثاني
يلزم التغير في ذاته تعالى فتعين من ذلك ان يكون علمه
بها بما هي اشخاص علما غير زماني وذلك من جهتين
واحدهما علمه بها من حيث ذاته الذي يعقل جميع
الاشياء بها وثانيهما باعتبار حضورها عنده ومن
هنا قال بعد ذلك المقال بهذه العبارة بل واجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يغرب عنه شيء
انتهى وبما قررناه ظهر اندفاع ما قاله بعض الاعلام من الايراد
على ما ذكره الشيخ كما نقلنا بهذه العبارة فيعلم من ظاهر كلامه
ان الموجودات الكاينه الفاسده ما ينكشف عنده وجب
الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا
ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيره
باعتباره ونفي هذا الانكشاف غلط صريح نشا من غطاء
على البصيرة فان واجب الوجود هو مبدء لوجود تلك الجزئيات
الكاينه الفاسدة فصدر عنه تعالى منكشفه ولا مانع
من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود يعلم بذاته الجزئي
الكاين الصادر عنه تعالى من كونه موجودا ولا يحتاج في

ادراكه تعالى الى الالة ثم قال والعجب كل العجب ان هذا القاصر
الكامل صرح بان واجب الوجود مبدء لكل وجود وبان لا
يعزب عنه شئ شخصى ومع ذلك حكم بان الجزئى المحسوس الموجود
فى الخارج غير حاضر عنده تعالى فى ذلك علق كبيرا انتهى وقد
دفعه ظاهر كما قررنا والعجب ثم العجب من هذا الكامل انه
عما اراده الشيخ ههنا ولعل ذلك قد نشأ من عطا على البصيرة
وتمام تحقيقه فى شرحنا على الهيات كتاب الشفا قال
ومامعها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين الاعتبار الاول هو ان الجواهر العقلية كلها
موجوده فى علم البارى تعالى بالاجمال وهو القضاء والاعتبار
الثانى امتياز بعضها عن بعض فى العالم العقلى وهو عبارة
عن القدر وهذا القضاء وذلك القدر غير ما اصطلحوا عليه
قال المص ان الامور الممكنة فى الوجود منها امور لا يمكن
ان يكون فاضلة الى قوله فان فى ان لا يوجد خير كثير ولا
يوتى به شر اما من شر قليل شر اكثير او لا يخفى ان هذا
بظاهره يخالف ما وقع عنه فى كتاب النفس من الشفا
وذلك حيث قال واما الخير والشر والموافق وما اشبه
ذلك فهو امور فى انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون
مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور
لو كانت مادية لما كان يعقل خيرا وشرا ومخالفا وموافق
الا عارضا للجسم وقد يعقل ذلك بل يوجد فيبين ان هذه الامور
فى انفسها مادية وقد يعرض لها ان كانت مادية انتهى ولا

يخفى ان غاية ما يمكن ان يقال فى دفع ما يتراءى من المنافاة
بينهما هو ان الشريه والخيرية من الامور العامة كما
اشار اليه بقوله فهو امور فى انفسها غير مادية وقد
يعرض لها وكون الخيرية المطلقة منحصرة فى الجواهر العقلية
من بين عالم الامكان لا ينافى ذلك بمقتضى البرهان و
ذلك لان مطلق الخيرية اعم من الخيرية المطلقة فيجوز
وجودها فى غيرها كما يشعر به قوله وقد يعرض لها ان
يكون مادية ثم ان تلك الجواهر المقدسة المنزهة عن
المادة والقوة مشوبة بنوع من الشرية لعدم كونها
وجودات محضة لكون صفاتها زائدة على ذاتها نعم
ان الخيرية المحضة منحصرة فيه تعالى لتجرده عن المهية
وقوتها واذا تقرر هذا فنقول ان الخيرية والشرية
كليهما موجودتان فى الاجسام وما يتعلق بها من النفوس
وما يقوم بها من الاعراض وكذا فى المجردات الصرفة والمفارقات
المحضة عنها مطلقا كالعقول على تفاوت مراتبها وبالجملة
انفكاك القوة والنقصان عنها بحسب الواقع لا ينافى وجودها
فيها بحسب ذاتها وصفاتها لكونها فى ساحة الامكان
الذاتى وساحة العدم الاصلى كما يحكم به ساطع البرهان
على وفاق ما نطق به صريح القرآن بصادع البيان بقوله
كل شئ هالك الا وجهه قال لا يعتنا ها اى لا نفتقر
قال امور وجودية كذلك اى غير موثرة اى مختارة قال

هي مباديها اي الافعال المذمومة **قاله** بالقياس الى الكلي
من الفلك وغيره **قاله** ووقوع التقاوم اشارة الى الشر
التي هي امور وجودية **قاله** هذا البحث اي بحث وقوع
الشر **قاله** والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية
صدر الشر اي لا نسلم ان عرض الفلاسفة فضول وانما
يكون فضولا ان لو بحثوا عن كيفية وقوع الشر لكن ليس كذلك
بل بحثوا عن كيفية وقوع الشر في قضائه وقدره ومن الظاهر
ان هذا لا يتوقف على ما ذكره الامام **قاله** والجواب انهم
لم يبحثوا عن ماهية الشر تقريرا لجواب انا نختار العدم
على الشر ونبين ان الماهية التي يعبر عنها الجمهور بلفظ
الشر يستعمل على اختلاف مواقعها ومدلولاتها بهذا
المعنى فيتبع مدلولات هذا اللفظ دل على ان الشر
عدم ومثل هذا يفيد يقينا وانما لم يحتج عليه لانه
بين ان المراد من بحث الشر كيفية وقوعه لا انه
وقع في العالم حتى يتوجه ما ذكرتم **قاله** المص لا يضع
كانه اشار به الى ما يتوجه المعترض له من ان النجاة
لا يحصل الا بالاعتقادات الحقة من سبيل البرهان
والدليل لا من طريق حصول الظن من التقليد **قاله**
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم اما التعميم فلقوله كل
واما التخصيص فلقوله سقون **قاله** الجواب ان العقاب
حاصل الجواب ان العقاب ليس من خارج لا ذلك من الحيات

هو بالذات الى الاسباب المتكثرة وذلك بخلاف ما عليه امر عند
المتكلمين من الاشاعرة حيث ذهبوا الى انه لا موثر في الوجود الا الله
فلا يقولون بالاسباب المتكثرة واذا ثبت هذا فلا نسلم ان كلها
واحد لاشتراكهما في السؤال فان السؤال عن التخويف مدفوع لانه
في القدر لكونه من الاسباب الموجبة لوجود الجزئيات فيجوز
ان يجعل التخويف مقدمة لكونها من الاسباب الموجبة للمنع من المعاصي

وباقوهذا الجواب ظاهر قال فلما لم يكن للتخويف اثر لان الموجب هو الواجب
بالذات فقط دون التخويف وغيره قوله بل يمكن ان يوجد فيه ما يوجد
يناقض هذا الحكم وهو قوله تعالى ان الله يفعل من يشاء وسعت رحمتي
كل شيء ولا تقنطوا من رحمة الله قال المص والمراد منها الحالة
تكون او يحصل لها كان الاختلاف بين العقلاء في ان البهجة والسعادة
تكون في هذه النشاة الفانية وتزيد في تلك النشاة الباقية
او لا تكون في هذه النشاة مطلقا وتحصل في تلك النشاة وذهب
الى كل منهما قوم دون قوم فاشار اليهما الشيخ بقوله يكون او يحصل
ولكن الظاهر من كلام بعض الاعاظم ان النفس بها الكاملة المتجردة
اذا شاهدت المبدا الاول والتذت بلذات مشاهدته قل حبها
اقبالها الى الجسم وعالم الجسم وكلما زاد اقبالها اليه نقص توجهها
الى ذلك العالم فنقص توجهها الى تدبير جسم بل يعرض عنه فتفنى
اجزاء بدنها وتفسد وتحل بركبه ويبطل نظام اعضائه و
اتصالها فلم يبق حيوة بدنية لاعراضها عن البدن وتركها
اياه بالكلية كان نظام اجزاء البدن واتصالها من آثار المجرد
كما هو المشهور وبالجملة ان اللذات العقلية يحصل للعقول المتجردة
اذا خلصت عن الكدورات الحسية غايتها الاسرى ان المرورين
لا يلتذون بالحلاوة الذوقية ولا يتمتعون باللذات الحسية و
ذلك لعروض الافات لهم ولم يبل تلك اللذات كما هي فكذا الحال
في تعلقها بابدانها المظلمة حيث يمنعها عن التوجه التام الى العالم
القدس والطهارة وفي التوريز ما هذا تفسيره ان ابن ادم لو لم يرى
الحية الم تر ان موسى عليه الصلوة والسلام والتحية والاكرام
لما طلب الرؤية الحاكية عنه قوله تعالى ارني انظر اليك قيل له

وهو حي اي حال حيوة البدنية وكيفية المزاجية ومن هنا
ظهر سر ان الحيوة حياتان حيوة بدنية وحيوة عقلية الاولى
موت الثانية والثانية موت الاولى قال سيد سلسلة الاولياء
وامام زمرة الاولياء بقول العزيز الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
وبعض الصوفية قد نظمه في بيت حيث يقول شعر فاقتلوني يا
ثقاتي ان في قتلي حيوتي ٭ وحيوتي في مماتي ومماتي في حيوتي
والحاصل ان الجمع بين اللذات الحسية والعقلية لا يمكن في هذه
النشاة لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا
يمكنه ان يلتفت لشيء من اللذات الحسية ومع استغراقه في
تلك اللذات واستيفائها لا يمكن ان يلتفت تلك اللذات
الروحانية وانما تقدر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في
هذا العالم لتعلقها بالاشباح البدنية فاذا فارقت بالموت
واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان تارة اخرى كانت قوية على الجمع بينهما اللهم ارزقنا
الجمع ثم الجمع ثم الجمع ان شيخ اتباع الرواقيين ومحيي مراسم الاشراقيين
قال ما يناسب المقام في تاويل بعض الايات الكريمة القرانية من ان
المتخيلة الدائمة الحركة في المحسوسات هي الحمل الحايل بين العالم العقلي وبين
نفوس المنهمكة القوى العاقلة عن ملاحظة المعقولات ورؤيتها
العقلية كما ان الحمل يمنع القوة الباصرة عن ادراك المبصرات ورؤيتها

اى فى الجواب الناطق به الكتاب الحاكى عنه قوله تعالى لن ترانى ولكن
انظر الى الجبل اى القوة الخيالية الحايلة فانه استقر اى الجبل المذكور
مكانه ولا يتحرك فى المحسوسات لتشوش القوة العقلية فى ادراك ما
فى هذا العالم من الانوار لان عدم استقرار هذا الجبل الحايل الدايم
التحرك شاغل للنفس عن التوجه الى عالم القدس المنزه عن العوارض
المحسوسة واللواحق المادية واستعمال القوة العقلية فى ادراك ما فى
هذا العالم من الانوار فلذا لما تقدم السالك القدسى الى عالم التجلى
وبه اعرضت النفس مما يتحرك فيه من المحسوسات قهره اى قهر
السالك القدسى هذا الجبل الحايل كما قال الله سبحانه تعالى فلما تجلى
ربه للجبل باستعمال القوة العاقلة فى المعقولات فقط جعله دكا
وبلاشى وخر موسى صعقا لانه انقطع سلطان البشرية وحكمه
وقوته بظهور سلطان الحقيقة وحكمه اذ النور الاشد اذا ظهر لا
يكون للاضعف منه حينئذ ضياء ونور اللهم يا قيوم الوجود
ويا فايض المجد والجود ومنزل البركات وغاية الحركات و
منتهى الرغبات ونهاية الطلبات طهرنا من رجس الظلمات
وخلصنا عن غسق الطبيعيات الى مشاهدة انوارك والى معاينة
اضوارك واحشرنا مع الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا **قال** من جهة الخير
احترازا عن الالام فانها تحصل لذوى الخير لكن لا من تلك الجهة
قال واعلم ان من المشهورات ان السعادة هى اللذة فذهب بعضهم الى
ان السعادة نفس اللذة حتى قالوا ان السعيد ما يتلذ والاولى

ان السعادة م

حمله على اللذة الجسمانية لان السعيد فى الروحانيات يلتذ باللذات
العقلية **قال** هى اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه انما تم هذه الوجوه
لو سلم ان صاحب تلك اللذة الوهمية ليس بجاهل وله منع ذلك
وكذا فى العجم لجواز ان يكون ذلك من الخوف **قال** فيتحقق
ان اللذات الباطنة اى لذة العقل مؤثر على لذة الاكل ومتى كان
كذلك يلزم ما ذكرنا وهكذا فى البواقى **قال** فلا ينبغى لنا انى اذا
تحقق ما ذكرنا ان اللذات العقلية لا نسبة لها الى الحسية فلا ينبغى ان
نلتفت الى مثل هذا القايل **قال** الا بالمجاز وهى دلالة الخاص على العام
قال لان اللذة ليست هى ادراك اللذة فقط هذا الدليل لا يدل على انه
لا يجوز الانتصار بقولنا لما هو عند المدرك بل يدل على ان اللذة ليست
هى ادراك اللذيذ ومن البين الفرق بين العبارتين والاولى ان
يقال انما ذكره ليكون المقصود مذكورا بالمطابقة لان المراد بما هو
عند المدرك هو الحصول **قال** اخر ذكر الخير انما اخر ذكر الخير
عن الكمال لان الخير يفيده تخصصا قالان المتراء عن القوة
اذا كان مؤثرا كان خيرا فاختص ذلك الحصول بالخير **قال**
كمالا وخيرا من جهة الخ كما ان استماع النغمات الطيبة كمال للسامعة
وخير بالقياس الى الهادون سائر قواها وكما ان الغلبة على العدو
كمال للقوة الغضبية وليس كذلك نظرا الى العاقلة فيكون
كمالا من جهة دون جهة واما القول بجواز كون شئ كمالا
لشئ يكون عنده مؤثرا وغير كمال لشئ لا يكون عنده مؤثرا
فيلايم مقاما آخر فليتدبر **قال** وهما اقرب الى التحصيل لمقام

ذكر النيل والوصول في هذين التعريفين واحتاج اللذة
والالم اليهما الظاهر ان النيل غير مفتقر اليه لانا نستلذ
الاشياء نلتذ بها بدون حصولها وكذا في الالم قال
قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير فساد هذا
الاعتراض بين لما بين ان المراد بالخير والكمال اي شيء هو وعلى
فرض تسليمه يكون المراد منه الوجود الخاص لا اي موجود
كان فسقط النقض بما ذكره واما في الالم فلو سلم بعدما
فيه ولكن لا يلزم من عدم الاحساس بالعدم عدم الادراك
لا يلزم من نفي الخاص نفي العام واعتراضه على الكمال ساقط
ايضا لما بين ان المراد بما من شانه ان يكون لا بقاء منا
له وبما ينبغي حصوله قال لو كان اتصافه تصريح بمعنى فوقهم
من شانه قال والذي هو عند العقل خير اي بعد
المفارقة قال وباعتبار اي عند استكمال القوى العملية
قال بعد ان صرح الشيخ بان الخير فوق آنفا وكل خير بالقياس
فانه يدل على ان الخير كالخصوص قال ليس هناك حاصل
اي لا نسلم صدق حد اللذة عليهما لانتفاء الشرط اللذة
وهو الادراك قال والشيخ استعمل لفظ الذوق اي الشيخ
انما قال المعنى الذي يسمى ذوقا وما قال المعنى الذي
ينال اللذة لاستلزامه التكرار لان اللذة يتضمن النيل
وكذا الاحساس قال المصنف تنبيه انه قد يصح
آه فيه تنبيه على ان ثبوت اللذة العقلية بالبرهان

لا بيانه

لا ينافيه عدم نيلها وهذه الشاة لما علمت ان الجواهر
العقلية المتعلقة بابدان ناسوتية شبيهة المناسبة بحال
الحدود وشديد الارتباط بالمتعلق قال وهذه هي اللذة العقلية
لا يخفى ما فيه من المناقشة في ان المعتبر في اللذة سابقا
هو نيل ادراك الشيء بذاته لا بصورة مساوية له ومن
البين ان الكمالات العقلية هي صور الموجودات لا ذواتها
فلا تكون لذة لان المعتبر فيها النيل والوصول الا ان يقال
ان النفوس بعد مفارقتها عن البدن تصير واصلة الى عين
تلك الحقائق التي تصورتها في هذه الشاة ثم ان النيل
الماخوذ في تعريف اللذة هو النيل الحقيقي ومن ههنا ظهر
حال ما قال بعض الفضلاء حيث قال اقول لا يمكن انكار
تحقق اللذة في تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التي تكون
في وصاله فالاصوب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس
الى ذات المحبوب لكن يحصل صورة الخيالية وهذه الصورة
ايضا محبوبة من حيث انها صورته هذا كلامه على انه يصح
النيل والوصول حقيقة ضرورة ان ادراك الشيء عبارة
عن ارتسام صورته في المدرك ومن الظاهر ان الصورة
باعتبار ارتسامها فيه علم وباعتبار ذاتها مع قطع النظر
عن ذلك معلوم فقد اجتمع فيه الادراك والوصول
قال والحسي شوب كله قيل ان الاحساس اتم من العقل
بالحدود وهو محمول على انه اذا اريد تحديد المعقول

فاذا الحس بجزئياته المندرجة تحته يكون لا محالة اشد
اكتفاها ضرورة ان العقل يدركه اولا بقوتها الحسية و
الخيالية والوهمية ثم بعد ذلك يعقله مجردا وذلك بخلاف ما
اذا عقل اولا كذلك وبالجملة اندتعلق به على الاول
ادراكات حسية وعقلية بخلاف الثاني ومن ههنا ظهر
اندفاع ما يتوجه الى ما وقع في الشرح بقوله والحس شوب
من انه مناف لما حقق ان ادراك المحسوسات اقوى فكيف
يصح الحكم بان الاحساس شوب كلي وجه الدفع ظاهر مما قررنا
من ان المراد من كون الحس اقوى اذا كان المقصود نيل
العقول لا مطلقا فلا تدافع قال فهو غير مجبور بعد الموت
اي لا يزول بعد المفارقة بل يبقى ببقائها قال ولا يكون
بسببها تعذب انما اختار التعذيب لان المعتبر فيه ما يكون
بعاقب من خارج دون ذاك وهذا يخالف مذهبهم لما
مر والجواب ان النفوس الكاملة اختار القسم الثاني و
منع عدم العذاب فانه لما رسخت الهيات الردية وكانت ترجو
شيئا وما وصلت اليه فيتألم وتعذب بواسطة فقدان
ما رجته كما ان النفوس الكاملة تلتذ بواسطة حصول
ما رجته يتألم هذه بواسطة فقدان ما رجته وهذا كما
ترى لانه لا يخلو اما ان يظهر بخلاف ما جزم او لا فان ظهر فلا
زوال ذلك والا فلا شعر بالالم لان ذلك بواسطة خلاف ما
ظهر له قال نريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية لا يخفى ان

الظاهر

الظاهر من هذا الفصل وغيره من الفصول السابقة اثبات
المعاد الروحاني على وجه عقلي ولم يلتفت الى اثبات المعاد
الجسماني لا لانه من منكريه كما يتوهمه العامة من سوء ظنهم بالحكماء
سيما بالشيخ بل لان الاهم عندهم المعاد الروحاني والوصول الى
لذاته من الكمالات العقلية قال في الشفاء يجب ان تعلم
ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو
الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره
معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة
الحقة التي اتانا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال
السعادة والشقاوة اللذين بحسب البدن ومنه ما هو
مدرك بالعقل والقياس البرهاني فتصديقه النبوة وهو
السعادة والشقاوة البالغتان الثابتتان بالمقاييس
اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر من تصورها
الان والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة
اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون
الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة
التي هي مفارقة الحق انتهى وهو صريح في المدعى وكذلك ذكر
الشيخ الكامل ابو نصر الفارابي الملقب بالمعلم الثاني في رسالة
عنوانها رايت لزيتون الكبير تلميذ ارسطاطاليس وللشيخ اليوناني
رسائل قد شرحها النصارى شروحا تركوا بعضها فرادوا افتخرت

انا كما وجب على الشارح شرح فصل بعد بيان المقاصد منها الدلالة
على وجود المبدء الاول ومنها الكلام في النبوة ومنها الكلام
في الشرع على هاتين وذلك حيث قال واما المعاد فقد ورد
الشرع ونحن نبينه على وفق ما امر به الشرع وهو منقسم الى لذات
عقلية وللذات حسية كما قال افلاطن لكل امرء ما في عنده يرجى في
يومه وقد ذكر ايضا في كتاب الجمع بين الرايين حيث قال واما افلاطن
فانه اودع في اخر كتابه السياسة الغضبية الناطقة بالبعث والنشور
والحكم والعدل والميزان وتوقع العقاب والثواب على الاعمال
خيرها وشرها وانما قال ذلك بعد ما ذكر ان ارسطو صرح بقوله
ان المكافات واجبة في الطبيعة ثم قال متصلا بما نقلنا عنه
فمن تامل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين اغناه عن متابعة
الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب
الى هولاء الافاضل قائم منه براء وعنه بمعزل ثم بالغ فيه حق
المبالغة فقال الذي انقفنا لامر ان المعاد الجسماني اما اتفق عليه الحكماء
وفي كتاب اخوان الصفا بهذه العبارة وهذا هو الذي اتت
به الانبياء عليهم السلام ثم قال ويؤيده شواهد الامتحان ويحفظه قضاء
البرهان وهو ما تضمنه الكتب السماوية ونطقت به التاييدات
العلوية من اخبار ابتداء الخلق وبدو النشو واصناف خليقته و
انواع من الجواهر الروحانية والجسمانية وكيفية فنائها و
امثالها الخارجة من اعتبار البشر ومشاهدتها بالحواس واستنباطها
بطريق القياس والعلم بها من طريق التصديق بقول الانبياء عليهم السلام

الذين

الذين لا شك في صدقهم مع تراء من البراهين الساطعة والايات البارقة
والمعجزات الخارجة عن طوق البشر ولما كان هذا خارجا عن وسع البشر
والطاقة الانسانية وعن ذلك الدهرية واصحاب الطبايع الى الانكار
والجحود والخروج من طاعة الانبياء والرد عليهم ومن تضاعيف
البيان قد بان ان الحكماء على حقية المعاد الجسماني بل الظاهر
مما ذكره الشيخ في الشفاء في بحث تقسيم العقل الى القسمين امكان
اثباته بطريق عقلي بقوله ان العقل العملي يحتاج في افعاله الكلية
الى البدن والى القوى البدنية واما العقل النظري فان له
حاجة ما الى البدن والى قواه لكن لا دائما ومن كل وجه بل
قد يستغني بذاته هذا كلامه وانما قلنا ذلك لجواز تقرير ما
تلخص من كلامه بوجوه منها ان هاتين القوتين لما كانتا
مستندتين الى النفس الناطقة لنفسها والى جوهر حقيقتها
فلو زالتا عنها بعد تجردها عما يتعلق به من البدن لزم
زوالها بالذات عن الذات فتعين من ذلك بقاؤهما معا
فلو لم يعدها الى البدن تارة اخرى لزم تعطيل تلك القوة
العملية اما عن مبتغاها مع قدرته البالغة وقوته الكاملة
عليها فلزم من ذلك عدم كونه جوادا على الاطلاق تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومنها ان للنفس الناطقة الانسانية في
كل نشاة وطور مظهرا مناسبا لنشاتها المخصوصة المتعينة و
تقريره على انظار هو ان النشاة الانسانية لا تنفك عن مبدء
الحيثية المصححة للتعلق بالمادة والا لانقلبت حقيقتها عما هي

الحقيقة الحقيقة المفارقات الصرفة عن المادة مطلقا صرفة
ان الامتياز بينهما بهذه الخاصية وتلك الحيثية فاذا انفكت
عنها انقلبت حقيقتها اليها ونظيره بوجه ما امر الهيولى اذا
تجردت عن الصورة وعن قابليتها فقد اتضح ان تلك
الحيثية يلزمها غير منفكة عنها فدوام تعلقها بها ابدا ثم انه
تعالى لو لم يعدها اليها تارة اخرى لزم بموت مقتضى ذاتها
عنها ومنها انه لما كانت مستلذة بلذات جسمانية فلو بقيت
بعد مفارقتها عن البدن خالية عن تلك القابلية يلزم ابطالها
عقلا صرفا وهو محال فتعين من ذلك بقاؤها معها فلو لم
يعدها اليه مرة اخرى مع جواز الجمع بين اللذات العقلية
والحسية والاستكمال بهما معا فقد منع عنها الذاتها الحسية
وكمالاتها مع كونها مستعدة لها وعدم استحالتها بالنظر
اليها فيلزم من ذلك ان يجوز جوهر سرادقات عزه المحل
والنقصان ويجوز جواد بديه الحضرة تعالى عن هذا علوا
كبيرا فان قلت انه لو تمت هذه الوجوه لزم عدم مفارقة النفس
عن البدن فيلزم ان لا يطرق اليها الموت الطبيعي قلت
ان الشيخ قد اشار الى الجواب عنه في طبيعيات كتاب الشفا حيث
قال يجب ان تتصور الكلية والجزئية الى اخر ما ذكره ومنها
ما يظهر بعد تمهيد مقدمات منها ان الخير الحسي اي عود النفس
الى البدن الذي كان لها اولا امر ممكن جدا لبقاء اجزائه في
النشاة الاخرى ومنها ان الافضل الاليق في الحكمة والاكمل الاتم

في المثوبة كون هذه النشاة الانسانية في تلك النشاة
الباقية يرد الى ما لها من البدن والالفات عنها كما لا تهما
الطبيعية التي كانت لها في قوتها المزاجية ومنها الانسانية
كما يلوح عما ذكره الحكماء بقولهم ان الموجودات التي
ايدهم الله بشرف الحيوة اصناف ثلثة الحيوانات الارضية
التي لا تودي افعالها الا بحسب المعرفة الطبيعية لا غير والاحياء
الروحانية التي لا تودون خصايص افعالهم الا بحسب المعرفة العقلية
فقط والجوهر الانسي الذي يودي افعاله بحسب الطبع والعقل
معا ولا شك ان كمال الصنف الاول في اللذات الطبيعية فقط
وكمال الصنف الثاني في اللذات العقلية فقط وكمال الصنف
الثالث فيهما جميعا ولذا يوجد في كتب الهية وصف الاحيا
الروحانية في الاهم الاغلب بالكمالات العقلية مثل النشاء
عليهم انهم عباد مكرمون وملائكة مقربون وانهم لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فانهم يسبحون الليل
والنهار وهم لا يفترون والوعد للانسان في الاكثر با
للذات الطبيعية كامتصاص الوصائف والاتكاء على الارائك
والتقلب على الفرش والاصابة من الفواكه فالنفس الانسانية
لن تقوم بكمالها المطلق الا بنيل اللذات العقلية والطبيعية معا
فالافضل في الحكمة والاتم في السياسة والابلغ في المثوبة
والاحكم في القدرة ان تكون الارواح في القيمة مردودة الى
اجسادها بعد ان يكون تلك الاجساد نيرة صافية لطيفة

علويه فانها متى لم ترد اليها فقد اقتصر بها على احد الصنفين
من لذاتها وكمالاتها وحرم الصنف الاخر منها وذلك
يعود الى البخس ومنها ما يلوح من كلام بعض اكابر الحكما
بان الافعال الالهية متى بين وقوعها على القدرة واتضح فيها
الوجه الافضل اوجب العقل حينئذ ان يبنى الحكم عليه ولا يعدل عنه
الى غيره وان كان غيره مقدورا عليه ثم لا يخفى على الناظر في هذه
الصناعة ان في اعادة النفس الى المادة الاولى تارة اخرى فورا
بالسعادتين الطبيعية والعقلية على ان من السعداء من لا ينال
لذة عقلية لعدم اقتناصه كمالات علمية من المعارف في هذه النشاة
الفانية فلو لم تكن تلك الاعادة لم يكن له شي من تلك السعادة
فيكون السعداء في النشاة الاخرة حينئذ قليلين فاذا تقرر ان
هذه البراهين المستنبطة من فحاوي اشارات الحكما سيما
الشيخ على المعاد الجسماني مع ضم عباراتهم على حقية ظهر بطلان ما
قاله الشارح الفاضل في بعض مصنفاته من ان ارا اهل
العالم في المعاد خمسة وذلك ان المعاد اما جسماني فقط او
روحاني فقط او كلاهما او ليس بواقع اصلا او ليس شي
من هذه الاحتمالات محزوما فالاول قول اكثر المتكلمين
والثاني قول الفلاسفة والثالث قول جمع من الفلاسفة
والرابع قول القدما من الطبيعيين والخامس هو المنقول
من جالينوس انتهى ولا يخفى ان هذا افتراء على هولاء ولعل
انه تكاد السموات يتفطرن من هذه الفرية العظمى وتنشق الارض

وتخر الجبال هدا من هذه الشناعة الكبرى فان قلت لعل
الشارح الفاضل حكم بذلك لان من الحكما من قال بقدم
العالم ومن الظاهر انه لا يجامع القول بالمعاد الجسماني
ويؤيده ما ذكره المحقق الدواني بعد نقل كلام ذلك الفاضل
انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
وبين انكار الحشر الجسماني بقوله قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني
لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
وباعترافهم انتهى كلامه قلت ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلانه لا يستلزم قدم العالم عدم تناهي النفوس لانه
لجواز عدمه على تقدير قدمه ووجوده على فرض حدوثه
ولا يلزم قدمه عدم تناهيها واما ثانيا فلانه على
تقدير حدوثها لا يلزم عدم تناهيها ايضا ضرورة ان
الانواع قد تكون متولدة وقد تكون غير متولدة و
اما الايراد بجواز استناد الحركات اليومية الى الاوضاع
الفلكية فيلزم من ذلك عدم تناهيها فهو صحيح لو كانت
تلك الاوضاع واجبة التكرار فلم لا يجوز ان لا يقول
القايلون بقدم العالم بها قال الشيخ في الشفا نشه
ان يكون في العالم قيامات تتوالى في سنين لا تضبطها

التواريخ وليس بمستنكر ان تفسد الحيوانات والنباتات
واجسامها ثم تحدث بالتولد دون التوالد الثمي وهو صريح
في المدعى قال صاحب الاشراق لما كان ارتسام الصور الجسمانية
في القوى الجسمانية الفلكية ولا يتصور في هذا الارتسام
عدم التناهي وجب تكرار الصور الجسمانية بدون تكرار
الاشخاص التي تلك الصور صورها بعد مضي سنة من
السنين المذكورة وقال ايضا لما كانت حركات الافلاك
على النحو المدرك بالرصد يوجب تكرار الوضع الفلكي بعد مضي
مدة سنة من السنين المذكورة لزم من ذلك التكرار تكرار
الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص بعد مضي المدة المذكورة
اي لا تتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه بعادسف الشاسخي
الذي استخرج احوال جميع السنة المذكورة وحكم بطوفان نوح
عليه السلام منتصف السنة فان ذلك التكرار باطل لاستلزامه
العجز عن افاضة النفوس المجردة الجديدة تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا بل انما تتكرر الصور الجسمانية بدون
تكرار الاشخاص واستدل صاحب الاشراق على تكرار الوضع
الفلكي بقوله تعالى والسماء ذات الرجع هذا ثم لا يخفى ان
بعض الاعلام من المتاخرين قد تصدى لبيان امتناع كون
الاوضاع بينها نسبا ضمية بعد الاشارة الى بيان قول ذلك
المنجم من تكرار الاوضاع الفلكية وتكرار الصور الجسمية وتكرار
تعلقات النفوس والارواح بالابدان واشباح حيث قال

قد

قد حكم بوادسف المنجم الذي هو رئيس المنجمين الذين هم شياطين
الانس بثلاثة امور احدها تكرار الاوضاع الفلكية وثانيها
تكرار الصور الجسمية السفلية التابعة للاوضاع بزعمهم وثالثها
تكرار تعلقات النفوس المفارقة من الابدان وصاحب
الاشراق تبعه في الحكمين الاولين دون الثالث ثم قال
وكل من هذه الاحكام الثلاثة باطل اما الاول فلان النسبتين
ازمنة دورات الافلاك لا تنحصر في النسب العددية بل يكون
بعضها ضمية لان ذلك ادل دليل على القدرة واعلى في الايجاد
لانه يستلزم ان لا يتكرر وضع من الاوضاع ووجب ان
يعتقد في ايجاد الله تعالى ما هو الاعلى في القدرة والحاصل
انه على تقدير كون نسبة زمان دورة كل فلك من الافلاك
التي عددها ستة وستون الى كل من ازمنة دورات الافلاك
الاخر عددية وجب تكرار كل وضع في مدة زمان هو يساوي
ازمنة دورات تامة لكل فلك بحيث يحصل من ضرب عدد
تلك الدورات في عدد كان بازاء دورة ذلك الفلك عدد
يعده جميع الاعداد التي كانت بازاء دورات الافلاك المذكورة
واما على تقدير كون نسبة زمان دورة فلك من الافلاك
الى زمان دورة فلك اخر ضمية اي لم يكن على نسبة العددين
فيستحيل تكرار وضع من الاوضاع الغير المتناهية والنسبة
المذكورة ممكن التحقق لان الزمان من المقادير وقد برهن في
اقليدس انه يمكن تحقق المقدارين بحيث لم يكن بينهما نسبة

العددين واما استحالة تكرار الوضع على التقدير الثاني
فلانه اذا كان مثلا نسبة زمان دورة فلك الثوابت الى
زمان دورة خارج المركز للشمس نسبة لم يحقق بين العددين
استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت لانه لو تكرر
الوضع لوقع بين ذينك الوضعين المختلفين في الزمان
المتحدين بالحقيقة زمان تقدره كل من زمانى دورتى حركتى
فلك الثوابت والخارج المركز المذكور التامين ولزم من ذلك
كون زمانى تلك الدورتين متشاركين لكونهما مشاركين للزمان
المذكور الذى يقدرانه فلزم ان يكون النسبة بينهما نسبة عددية
بما في اقليدس وقد فرض ان النسبة بينهما غير عددية هف واما
وجوب تكرار الوضع على التقدير الاول فلانه اذا فرض مثلا اربعة
افلاك بحيث يكون نسبة زمان دورة حركة احدها الى زمان
دورة حركة واحد من الثلثة الباقية كنسبة الثلثة الى الاربعة
ونسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة
الفلك الثالث كنسبة الاربعة الى التسعة ونسبة حركة زمان
الفلك الثالث الى زمان دورة حركة الفلك الرابع كنسبة السبعة
الى العشرة لزم تكرار الوضع في تلك افلاك في مدة زمان تقدره
زمان دورة الفلك الاول بعدد احاد العدد الذى اذا ضرب
في العدد الذى زمان دورته وهو ثلثة حصل العدد الذى بعده
الاعداد الاربعة المذكورة التى يكون بازاء ازمنة الدورات الاربعة
المذكورة وهو اربعمائة وعشرون وعدد هذه العدة هو مائة

واربعون لانه اذا تحرك الفلك الاول من الافلاك المذكورة
المفروضة دورات تامة ايضا عددها عدد مائة و
اربعون تحرك الفلك الثاني دورات تامة ايضا عددها
عدد بعدد بعد الاربعة التى هى بازاء زمان دورة حركة
الفلك الثاني العدد المذكور الذى هو اربعمائة وعشرون
وهو مائة وخمسة لان نسبة زمان دورة حركة الفلك الاول
الى زمان دورات تامة له بحيث يكون عددها
مائة واربعين كنسبة الثلثة الى الاربعة مائة وعشرين
فالمساواة المنتظمة نسبة زمان دورة حركة الفلك
الثاني الى زمان دورات تامة لحركة الفلك الاول
بحيث يكون عددها مائة واربعين كنسبة اربعة الى
اربعمائة وعشرين وهو واحد من مائة وخمسة فتى زمان
تحرك الفلك الاول دورات تامة عددها مائة واربعون
تحرك فيه الفلك الثاني دورات تامة عددها مائة و خمسة
وتمثل النسبتين المذكورتين انه في زمان تحرك الفلك
الاول دورات تامة عددها مائة واربعون تحرك الفلك
الثالث دورات تامة عددها ستون وهو عدد بعدد
بعد السبعة التى بازاء زمان دورة ذلك الفلك العدد
المذكور الذى هو اربعمائة وعشرون وانه ذلك الزمان
الذى هو زمان دورات الفلك الاول التى عددها مائة

نسبة الاربعة الى الثلثة كنسبة زمان دورة حركة الفلك الاول

واربعون تحرك الفلك الرابع دورات تامة عددها
اثنان واربعون وهو عدد بعده بعد العشرة التى
هى بازاء زمان دورة حركة الفلك الرابع العدد المذكور
اى اربعمائة وعشرون فيكون وضع الافلاك الاربعة
المذكور فى طرفى الزمان المذكور اى زمان دورات
الفلك الاول التى عددها مائة واربعون وضعا واحدا
بعينه وهو المطلوب وحيث حصر لما كانت نسبة زمان دوره
كل فلك من الافلاك الثلثة غير الفلك الاول المفروض
الى زمان دوره الفلك الاول كنسبة العدد الذى هو بازاء
دورة ذلك الفلك الى العدد الذى هو بازاء زمان دورة
الفلك الاول ونسبة زمان دورة الفلك الاول الى زمان
دوراته التامة التى عددها مائة واربعون وهى عدة امثال
العدد الذى هو بازاء زمان دوريه فى العدد الذى بعده
جميع الاعداد الاربعة المذكورة وهو اربعة وعشرون
كنسبة العدد الذى بازاء دوريه وهو ثلثة الى العدد المعدود
بالاعداد المذكورة اى اربعمائة وعشرون فالمساواة المنتظمة
نسبة زمان دورة كل فلك من الافلاك الثلثة المذكورة الى
زمان دورات الفلك الاول التامة التى عددها مائة و
اربعون وضعا واحدا بعينه وهو المطلوب وقس على البيان
المذكور بيان المطلوب فيما زاد على الاربعة ولما ثبت انه
على تقدير كون النسب بين ازمنة دورات افلاك صمية

استحال

استحال التكرار وضع ما من اوضاعها وجب الاعتقاد بان النسب
بينها جميعا او بين بعضها صمية لكونه اتم واعلى واكمل
فى القدرة فوجب الحكم ببطلان الحكيمين الاخرين المتفرعين
على ذلك التكرار وهو اعادة الصور الجسمانية والنفوس
المجردة كما توهمه بوادسف واما تمسكات صاحب الاشراق
فضعيفة واما ما هو باعتبار الرصد وضبط المنجمين حركات
الافلاك فهو ايضا ضعيف لان امور الرصد انما هى بالنسب
والنسب الحقيقية لا تدرك بالرصد فربما كانت النسب صمية
ولم تدرك بالرصد واما قوله تعالى والسماء ذات الرجع
فهى انما تدل على رجوع مثل الوضع فى اكثر الامور ولا
يدل على رجوع مثل الوضع الاول فى اكثر الامور ولا
يدل على رجوع الاول بعينه كما ذهب اليه هذا الفيلسوف
قوله ولى فى اكثر هذا الوضع نظر قال صاحب الاشراق
فى التلويحات ان كل من البلد والصلحاء والزهاد سعادة
نحسية ثم ذكر ما قاله الشيخ ههنا واورد عليه الايراد الذى
اشار اليه الشارح المحقق ههنا وذلك حيث قال ما
ما يقال من انه فى الهواء حر مركب من البخار والدخان
موضوعا لتخيلات بعض النفوس البلد لتحصل لهم سعادة
وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية فهو
كلام لا اصل له اذ ما هو فى الهواء لا يبقى فيه اعتدال
وان قرب من النار فيحله بسرعة الى جوهره وان كان

دونه في الهواء فاما ان يتخلل بحر او تكايف برد
فيزل وليس حر مرتحط وتغلب عليه اليبس ليحفظ عن التبدد
ويمنع غيره عن ممازجته ويعين فيه محل التخيل متشكلا
به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ عليه الصور ورطب ليقبل
هذا ولا يخفى ان الحق الحقيق ما في الاخبار والاحاديث
من وجود ابدان مثالية برزخية متوسطة بين
الكثافة التي تكون لهذه الاجسام العنصرية والابدان
الهيولانية وبين اللطافة الصرفة وهي مع ذلك
شبيهة بهذه الابدان صورة وشكلا ثم اعلم ان الناس
من المتقدمين والمتاخرين اختلفوا اختلافا شديدا
في كيفية حال النفس بعد خراب البدن وفنائه وقطع
تعلق النفس عنه هل يبقى جميعها مجردة عن المادة بعد
الموت او يكون البعض مجردا عن المادة والبعض متعلق
بالمواد الجسمانية او يكون جميع النفوس تتعلق بالمواد
الجسمانية البدنية فهم على ثلثة مذاهب فالمعلم الاول وجميع
اتباعه من المشائين يزعمون ان النفوس الانسانية
بعد المفارقة تتجرد جميعها عن المواد البدنية اما
السعداء الكاملون فيتصلون بالمحل الاعلى والمقام
الاسنى وهو عالم العقل المحض وينالون من تلك
اللذات العقلية والابتهاجات الروحانية ما لا
عين رات ولا خطر على قلب بشر ويستمرون على ذلك

ابدا الى غير نهاية فاما الاشقيا الناقصون فيحجبون
عن الانوار العقلية والاشعة القدسية والابتهاجات
الروحانية لظلمة نفوسهم وكدورتها وجهلهم من
ادراك حقايق الاشيا، والموجودات على ما هي عليه
ويبقى كذلك ابدا في ظلمة هذا الحجاب والعقاب وهو
عذابها الاليم وجحيمها الدايم المقيم وعلى قول بعضهم يزول
عنهم العذاب بعد احقاب لزوال تلك الهيات الردية
التي كانت موجبة لذلك الحجاب والمقتضية لحصول
العقاب واما القايلون بتجرد بعض النفوس دون
البعض الاخر فهم القايلون بتناسخ ارواح الذين لم
يتجردوا عن المواد بحسب الهيات التي لهم دون الارواح
التي خلصت بالتجرد الى عالم العقل الصرف واما
القايلون بعدم تجرد النفوس بعد المفارقة فهم
المعروفون بالتناسخ وهؤلاء الذين يزعمون النفوس جسمانية
دايمة الاشتغال في الحيوانات ثم ان الشيخ السهروردي قد
اختار في بعض مصنفاته المذهب الاول فشرع بعد ذلك الى
ابطال التناسخ فان ما ذهب اليه المص لما توقف على ابطاله
ايضا فشرع بعد ذلك الى ابطال التناسخ قال كما لا يخفى
وعسى من البين الظاهر ان الشيخ اثبت ههنا الشوق
لجميع الاشياء سواء كان ذلك ارادتيا او طبيعيا ومن ههنا
ترى القدما انهم يثبتون للهيولى شوقا الى الصورة وللطبيعات

غايات ولعل المراد من شوق الهيولى استعدادها القبول
الصور ولعل ما وقع عنه هنا ينافي بظاهره ما وقع عنه
في طبيعيات الشفاء بقوله وقد يذكر في هذا الموضع حال شوق
الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر
ثم قال وهذا ليست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في
سلبه عن الهيولى واما الشوق السحري الطبيعي الذي يكون
انبعاثه على سبيل اشتياق كما للحجر الى التسفل ليستكمل بعد تصور له
في ابنه فهذا الشوق ايضا بعيد عنه ولقد كان يجوز ان يكون
الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها
او ملال في صورة قارنتها وفقدان القناعة بما يحصل من
الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان يحرك بنفسها الى
اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الامن ان كان فيها قوة
محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يلحق بها الملال للصورة
الحاصلة فتعمل في نفسها ورفعها فان حصول هذه الصورة
ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها
وان كان لمدة طالب فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا
في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه الى آخر ما ذكره هناك
وبالجملة ان الشوق عندهم هو الحركة الى ميم كان اما عقلا او طبعا
او غيرهما ولكل مشتاق لا بد وان يكون المشتاق حاضرا
من وجه غائبا من وجه آخر ويكون المشتاق قد نال شيئا
من جهة حضوره وغاية شيء من غيبته فيصح ان يكون الهيولى من

حيث

حيث محلها للصورة مشتاقة اليها باعتبار وجودها فيها
بوجه وعدمها فيها بوجه وذلك باعتبار قيام الامكان بالا
ستعدادي بها قال المص احل مبتهج بشيء ما قال ارسطاطاليس
اللذة في المحسوسات هو الشعور الملائم وفي المعقولات الشعور
بالكمال الواصل اليه من حيث يشعر به فالاول لبدنانيته لا
يعقل ذاته على كل حقيقتها واشرفها وان حل عن ان تنسب اليه
تعالى لذة انفعالية بل يجب ان يسمى ذلك بهجة وعلاء وبها فهو
عاشق لذاته فهو معشوق لذاته ولغيره وهو تعالى منزه عن
الشوق دون غيره من الموجودات فان العشق عند الحكماء
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما فيشترط فيه حضور المعشوق
للعاشق والواجب لذاته لما كانت حاضرة لذاته ازلا وابدا
غير غائبة عنها فقد اتاح اطلاق لفظ العشق عليه قال والميل
المنع والحب نسبة النفوس الانسانية الى العلوم نسبة العاشق
الى المعشوق اللذين يكون بينهما مسافة طويلة ومع ذلك ان
فيها قلق الجبال وفي قطعها اكثر من الملال وفي عدمه البعد
عن الوصال وفيه من الوبال وعلى التقديرين تعب اما على
الاول ففي قطع المسافة واما على الاخير ففي عدم الاصابة ثم
انه على احد هذين الشقين يكون سالما وعلى الآخر مستلما
اما على الاول عن افة البحران واما على الثاني للهلاك حيث
يسلك امواج العموم ومن هنا ظهر ان لوجه تشبيه العاشق بسلامان جهتين
احدهما وصوله الى المحبوب وثانيهما بعده عنه لكونه سالما عن الاحتراق

بنار الهجران على الاول مستسلما للهلاك على الثاني واما تسميه
العلوم والمعارف التي هي معشوقها الحقيقي بالسال لكونها
مهلكة بنار المحبة الواقدة قاتلة بسيف المفارقة وفي هذه القصة موعظة
للنفس الناطقة في ترجيح الشوق الى ذلك العالم الروحاني على الشوق
الى هذا العالم الجسماني فاذا اطلعت النفس على الحقائق الالهية وعشقت الانوار
الروحانية واشتد شوقها الى النور الاعلى الرقوبي وتطهرت من
محبة القوى البدنية فاذا فارقت البدن شاهدت في الحال
عالم النور ومعدن السرور وانجذبت اليه وجذبتها الى نفسها
فتلحق اليه بالكلية وانعكست عليها الاشراقات الغير المتناهية
من النور الاول لا واسطة وبه ومن كل واحد من الانوار ما
المجردة بغير واسطة وبه ومن كل واحد من النفوس المفارقة
الغير المتناهية مرارا غير متناهية فحينئذ تحصل لها لذات
غير متناهية وابتهاجات مستمرة غير مضرة وكذا كل نفس لاحقة
تلتذ بالنفوس السابقة وهي ايضا تلتذ باللواحق من النفوس
المفارقة فتلتذ لذة غير متناهية وهذه الاشراقات العقلية
النورية تزيد في حسنها وجمالها ما يرشدك اليه قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة مضيئة حسنها ناظرة لكونها غير غائبة ولا
محتجبة عنها لكون هذا الوقت يوم تبلى السرائر فهم ينظرون الى
اربابهم بوجوههم المفارقة وكل نفس حينئذ كلها وجه وعين
فاين نعيم ابدي وسرور سرمدي في حضرة جلال
رب العالمين كما يرشدك اليه قوله تعالى في مقعد صدق لا يطرق

الشبهات

الشبهات الوهمية اليهم عند مليك مقتدر فتلتذون
بنور الحق الساطع عليهم كما تشهد به كريمة اخرى وهي
قوله تعالى يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ولهم فيها
ما يشتهون ويطلبون من اللذات الروحانية والانعام
الربانية المجردة عن عوارض الهيولى وعن مزاحمة القوى
فهم في حضرة ربهم اخوان على سرر درجات الجلال
متقابلين لهم السياحة الحقيقية في بحر النور والطيران
الحقيقي في فضاء الملكوت لا يتجدد عليهم حال ولا
يتغير ولا يمسهم فيها نصب ولا لغوب فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين وبئسكم فيما لا تعلمون فانكم محجوبون
بحجب الهيولى وبالجملة انه تعالى بالغ في الاخفاء المذكور
بما يمتنع عليهم الاحاطة وحقيقته على ما هو عليه وانما
اخفاه بها استكمال الانسان كلتا قوتيه النظرية و
العملية ولا يقتصر على تكميل احدى القوتين لحرمه عما
يترتب على تكميل الاخرى منها فتلك اللذة المهيأة للنفوس
الناطقة بعد خراب البدن لذة لا تشبهها بهجة حسية فانية
وسعادة موبدة لا تشبهها سعادة دنيوية مقتضية عمل
رحمك الله تعالى باشد حث لتلحق بسعادة لا يفي
بذكرها مقال ولا ترقى اليها بالتصور وهم وخيال
فتبارك ربك وترى السموات مطويات بيمينه و
يزول والله الواحد القهار هنالك الولاية لله الحق

فسلام على نفس قربت من مبدئها بانقطاع علائق الناسوت
سلام على ذات هبت عليها رياح الملكوت واشوقاه
الى الاشراق القدسي واسفاه على العالم العقلي قال
الشيخ في قصيدة منه بهذه الابيات شعر ان كان ارسلها
الاله الحكمة ٭ طويت عن الذهن اللبيب الاروع ٭ ولله في
كل الامور السرائر ٭ يستحجر عن ادراكه كل عاقل ٭ فهبطها
ان كان ضربة لازم ٭ ليكون سامعه لما لم يسمع ٭ هجعت
وقد كشف الغطاء فابصرت ٭ ما ليس يدرك بالعيون
الهجع قال من جنس الاحاجي الاحامي جمع احجيه وهي اللغز
قال بعض افاضل خراسان يعني به الدين افضل الجاجرمي
قال الجرهمي افد من قبيله جرهم جرهم بضم الجيم وسكون
الراء حي من العرب وقيل ومن اليمن وهم اصهار
اسمعيل على نبينا وعليه السلم والاصهار اهل بيت المراة
كالاختان اهل بيت الرجل ومن العرب من يجعلهم
كلهم اصهارا وعن الاصمعي الاحماء من قبل الزوج و
الاختان من قبل المراة والاصهار يجمعهما قال الايقال
غير ذلك وعن ابن الاعرابي نحوه قال فطالب الحق يلزمه
في الابتداء لا افيد انما قال في الابتداء لان صرف
اللفظ الى ما سوى الموجود الحق انما يقطع طريق
السالك ويهدم صومعة المعرفة وعيان السعادة
في تاتاة الامر وفي عنفوان السلوك واما بعد ان

الانتهاء وعند استواء الكمال والبلوغ الى قحط
الرجل في مقر اليقين والقرار في بطان البهجة من
دار العرفان والولوج في حريم القرب والورود والدخول
في روضة الوصل والشهود بالنظر اي شيء كان
باب من ابواب المعرفة وشان من شئون العرفان
اذ لا يكون ثمة التفات لفت شيء من قطان علم الامكان
من حيث ذاته وانيته وماهيته وهويته بل انما من
حيث انه ظل ما من اظلال الموجود الحق مجعول اما
من مجعولات الفعال المطلق ويصير قلب العارف
ينطق بلسان لحظه ويقول ما رايت شيئا الا ورايت
الله قبله وبالجملة العارف لا يوثر شيئا على معرفة ربه ولا
لشخص بصره الاشطر صقعه ولقاء حرمه ولا يلتفت لفت
امر الا وهو تاجه بحاه قدسه ووجاجابه ولا يبحث العيش
والحق والزهد والعبادة والبهجة والسعادة الا لهذا
الغرض الذي هو سيد الاغراض وهذا المطلب الذي هو
سيد المطلوب قال المص وعند العارف تنزه مما يشغل
سره تنزه عما يشغل سره عن الحق في عنفوان السلوك وكبر
على كل شيء غير الحق في نسواء العرفان ومن بدائع الحكم في
الكلمات الوصوية الولوية العلوية في نهج البلاغة المكرم
على مصدرها شرائف الصلوة وكرائم التحية عظم الخالق عندك
يصغر المخلوق في عينك قال المص يجرها بالتعويد تفعيل

من العادة والجار مجروره متعلق بلجرها على الاسناد
الى الفاعل وهو العارف اى عادة العارف رياضة
مالهم وقوا لجرها بتعويده اياها بابتغاء بهجة التسبيح و
التقديس واشارها على متنعياتها المحقرة الخسيسة في
عالم الزور عن حسه الغرور الى جناب الحق حتى تصير المسالمة
والتشع لملكتها الراسخة وهجراها الثابتة فهذا
سبيل قول الشيخ في معناه ومغزاه واما مسلك الشرح
في تحريره وتقريره فكما تراه ولعلك تكون لا تستصحه
ولا ترضاه قال فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة
والاختلاط وقد هرج الناس يهرجون بالكسر جاءوا في
حديث اشتراط الساعة يكون كذا وكذا وكثر الهرج قيل
وما الهرج قال القتل واهل الهرج الكثرة في الشيء قال
والتمييز بين الخير والشر عقلي يعني العقل يستعمل بالتمييز
قال والجواب على اصولهم حاصل جوابه اختيار الثالث
كما في الافعال نظرا الى غاياتها قال وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل يعني لا نسلم ان ذلك من قبيل
اصلاح الكل دون البعض واما عن الثاني فلا لا نسلم
ان العقل كاف في التمييز بل العقل بواسطة انضمام المعجزات
القولية والفعلية تحرير لصدقه قال واقول في بيانه اى في
بيان جواب ما قال الامام انا لا نسلم ان الارادة في الباري ما
ذكرتم ولا نسلم استكمال المريد بارادة الله تعالى وسنده ظاهر قال

من

من ذلك القبيل كما مر ان الانسان مدني بالطبع فيحتاج الى معاونة
ومقارضة بينهم فاذا كانوا مجبولين الخير فلم يتوجهوا الى ما
تنتظم به احوال معاشهم ولكن الحق ان قوله ما مر اشارة الى ما
في اواخر النمط السابع بقوله اشارة الى الامور الممكنة قال
المص من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى لعله يكون قد اوفى
بقوله في الآن العروة الوثقى الى ان المكنوز به المعبر عنه بالطاغوت
في سيد الاى في التنزيل الكريم هو جملة ما سوى الله سبحانه
وهو عالم الجواز بقضه وقضيضه وصغيره وكبيره وعلى هذا
السبيل ولعله صراط الله المبين وسبيله المستبين سرنا
في كتاب التقديسات والله سبحانه اعلم ببطون وجيه
العظيم واسرار كلامه الحكيم سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم كذا افيد قال المص ولعله الى هذا الحد انما
يتسر له لا يعني الدرجة السابعة المذكورة آنفا بما حاصله
ان النفس ما دامت فيها تيسر لها هذه المعارف حينا دون
حين ثم تدرج الى وهذا هو الدرجة الثامنة قال وهو غير
مطابق للمتن وذلك لان الشيخ عنوان قوله بان العارف
لا يعتبه التحسس الى ان قال فانه مستبصر ستر الله في القدم
انا لو قطعنا النظر عن عدم انطباقه عليه نقول ان المعرفة
الجسيم الصادر عن غير اهله معقول لانه اعطى كل شيء ما
يناسبه باستعداده واستحقاقه القريب كل ما سالتموه
بلسان استعداداتكم حسب دعوتكم قال المص عن القوت المرزوق

ار عمی اعاشر

افيد المرزو هنا اما بمعنى الماخوذ على ما في النهاية لا يثر به
في حديثه سراقة من جعشم فلم يرزء الى اشياء اى لم ياخذ
مني شيئا وما رزانا من بابك شيئا اى ما اخذنا منه
حديث ابن العاص واحد يحوى اكثر من رزئ النحو الحديث
اى اجده اكثر مما اخذه من الطعام واما بمعنى الذى يصيب
خيره البدن على ما في صحاح الجوهرى ورزأت الرجل
رزأ مرزئة اذا اصبت منه خيرا ما كان ورجل مرزوء
اى كريم يصيب الناس خيره واما الخوذ من الرزء والارزاء
بمعنى النقص والانتقاص كما قد وقع للفاضل الشارح الشارح
المحقق المحصل فبعد عن درجة التحصيل جدا وان كان الاخذ
من الشئ الجسمانى مستلزما لانتقاص مقداره قاله باعتبار حصول
الاطلاع المذكور فانا سمعنا كثيرا وقوع هذه الخوارق على الاولياء
قاله احدهما كلى والاخر جزئى اما الجزئى فكما يتصور ان الكوكب الفلانى
يصير الى الموضع الفلانى واما الكلى فكما يتصور انه كلما وصل ذلك
الكوكب الى ذلك الموضع فيحدث في العالم العنصرى كذا وكذا
فيعلم بواسطة الراشين ما يحصل في عالمنا قاله بين الصنفين
اى بين ما لا يوجد في الخارج وبين ما يشاهده المرضى لان
الاول لا يجوز ان يكون موجودا مطلقا لا فيه ولا في شئ
من القوى فلا يكون مشاهدا اصلا وذلك بخلاف ما عليه
امر الثانى لانه وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في
قوة من القوى كالحس المشترك مثلا فاذا تقرر هذا فنقول

ان نفى الوجود الخارجى عن الشئ لا يستلزم نفى الوجود المطلق
عنه فما ذكره الشارح الفاضل فهو مردود مع قطع النظر
عن معارضته بما عارض به الشارح المحقق والحاصل
طاب ثراه اشار الى المعارضة اولا والى الحل ثانيا قاله وما
ذكره فصل مفرد لعل هذا اشارة الى ما سبق من القول
بان القوى النفسانية متجاذبة الى اخره بما حاصله انه لا
يلزم من كون الصغير محلا للكبير ان يكون محلا للمدرك كانت
لم لا يجوز ان يكون التمانع بينهما تمانع الاجتماع في محل فاندفع حينئذ
ما قاله الشارح من ان القايل ان يقول الصغير اما ان يقبل
الصورة الكبيرة من غير وقوع التشويش فيها او لا يقبل فان
كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه
من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الصاعدة اليه من الخيال
وان كان الثانى استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة الغير
المرتسمة في بطن المقدم من الدماغ مع صغره انتهى بما حاصله
الايراد على ان يكون للحس المشترك تمانع عن ان يقبل عما هو
في الباطن وهو الاشتغال بالصور المحسوسة الخارجية ووجه الدفع
جواز ان يكون محلا للصورة الكبيرة مع انه لا يجتمع فيه الصورتان
من صنفين فتدبر قال المصاشارة انه قد استعين الى
قوله هو الى شد حيث جدا قال الشارح والشد الحشب العدو
المسرع الاصوب التربيع مكان المسرع فان المسرع هو الذى
يشد في العدو ويكون عدوه حثيثا اى سريعا في الاساس

شدّ في العدو واذا اشتدّ والشدّ العدو والشديد وفي
المفردات شدّ فلان واشتدّ اسرع في العدو ويجوز
ان يكون من قولهم شدّ حرامه للعدو كما قال الفرزدق اذا
طرحه للعدو وان لم يكن من قولهم اشتدت الريح قال
وفلان يتكافح الامور المكافحة هنا ليست هي من قولهم
فلان كافح الامور اذا باشرها بنفسه بل هي بمعنى مقابلة
الشي ومواجهته على الصراحة فجاء في اساس البلاغة
كافحه لاقاه مواجهة من مفاحاة ولقيته كفاحا وكافحوهم
في الحرب ضاربوهم تلقاء الوجه وتكافحوا وتكافحت الكباش
وكافح بعضها بعضا وفي مجمل اللغة كافحته مكافحة فاجلته
وكلت فلانا كفاحا اي وجها الى وجه ومن ذلك المكافحة في
الحرب قال الحرق ما يقابل الرفق الحرق بضم الحاء المهملة والراء
هنا بمعنى الحمق والجهل وخفة العقل وطفاوة الفطنة
لا بمعنى مقابل الرفق كما حسبه الشارح
وذلك الحسبان منه عجيب جدا فتدبر
تمت الكتاب بعون الملك الوهاب
في تاريخ شهر جمادي الاول
من شهور سنة اربعين بعد الالف

تاريخ ابتداء این تصنیف که مولانا ذوقی فرموده است

تمت این نسخه خجسته پیام ٭ به بیان فصیح با فرجام
کحل ابصار نام من کردست ٭ انکه در فن حکمت بنام
سید احمد که جاودانی باد ٭ بجواد مفضل منعام
چون بیاشم بلند نام کهن ٭ بر اشارات بوعلی سینام
سال تاریخ من ز من بشنو ٭ سرمه چشم مردم بینام
۱۰۲۵

تاریخ دیگر جهت افتاحش

این نسخه که شد ز فیض فضل جبار ٭ هر لفظی از و غیرت در شهوار
کحل الابصار بود از ان تاریخش ٭ کحل الابصار گشت در مرکز ابرار

تاریخ اتمامش

شد از کحل بصر چشم اشارات آنچنان روشن
که شد خط شعاعی خط او در چشم نابینا
رقم زد منشی توفیق در تاریخ اتمامش
ازین کحل البصر گردد منور دیده دلها

تاریخ دیگر بواسطه اتمام که عماد اسلام الله فرموده است

شعر

احمد سمی جد خودش صاحب دید ٭ برداشت نقاب از رخ شک و تردید
چشم اشارات چو تاریخش گفت ٭ کحل بصر دانش احمد گردید

تاریخی دیگر که در تایید پناه مولانا دقایق پناه افتاحش گفته

فخر علما زبده اولاد رسول ٭ کوهست ز اسرار الهی اگاه
سید احمد که فطرت عالی او ٭ چون مهر زند باوج گردون خرگاه
کحل الابصار نسخه انشا کرد ٭ مانده فیض اسمانی دلخواه

هر نقطه از آن داغ دل افلاطون ٭ هر نکته از آن زینت قانون نحو
چون گشت تمام عقل تاریخش گفت ٭ زیبا تحفی بود ز اسرار آل

تاریخی بواسطهٔ اتمامش

سید احمد ز نور رحمت حق ٭ طرح این نسخه از بصیرت کرد
سال اتمام این کتاب بدان ٭ کحل ابصار اهل رحمت کرد